ROBERT W. HEFNER

ISLAM PASAR KEADILAN

Artikulasi Lokal, Kapitalisme, dan Demokrasi

LKiS

LKiS

Islam Pasar Keadilan
Artikulasi Lokal, Kapitalisme,
dan Demokrasi

ROBERT WILLIAM HEFNER

ISLAM PASAR KEADILAN

Artikulasi Lokal, Kapitalisme, dan Demokrasi

LKiS

Islam Pasar Keadilan
Artikulasi Lokal, Kapitalisme, dan Demokrasi
Robert W. Hefner
©*LKiS*, 2000

xxviii + 330 halaman; 14,5 x 21 cm
1. Islam dan demokrasi 2. Masyarakat sipil
3. Lokalitas Islam

ISBN: 979–8966– 79– 1

Penerjemah: Amiruddin Asyhabudin
Penyunting: M. Imam Aziz
Penyelaras akhir: Ahmala Arifin
Rancang Sampul: Andika, DJ.
Tata letak: Arief & Santo

Penerbit & Distribusi:
LKiS Yogyakarta
Salakan Baru No. I Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 387194
Faks.: (0274) 379430
http.://www.lkis.co.id
e-mail: lkis@lkis.co.id

Anggota IKAPI

Cetakan I: Maret 2000
Cetakan II: 2013

Percetakan:
LKiS Yogyakarta
Salakan Baru No. I Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 417762
e-mail: lkis.printing@yahoo.com

Pengantar Redaksi

Sekelompok ibu asyik berbincang dengan seorang "bule". Sesekali mereka tertawa tergelak-gelak meriah. Pemandangan itu terjadi di Slawi, Jawa Tengah. Bule brewokan —yang sekilas mirip Xanana Gusmao— itu ternyata fasih berbahasa Jawa *kromo*, bertanya ini itu, dan menjawab pertanyaan-pertanyaan ibu-ibu tadi. Tentu mereka tidak tahu, bahwa yang diajak bercengkerama itu memang bukan bule turis biasa, tapi seorang antropolog Robert "Bob" Hefner. Petang itu Bob Hefner sedang istirahat di sebuah warung sate Slawi, untuk sebuah perjalanan menuju pesantren *Ma'had al-Talabah*, Lebaksiu, Tegal.

Bob adalah salah seorang Indonesianis yang telah bekerja di Indonesia sejak tahun 70-an. Keakrabannya dengan masyarakat —juga Islam— Indonesia, seperti tergambar dari kisah di atas, menempatkan dirinya berseberangan dengan kaum "esensialis" dalam melihat masyarakat "non-Barat". Tak ada yang tunggal. Tidak ada penjelasan tunggal yang dapat mene-

rangkan Islam, Orde Baru, Soeharto, tentara, dan seterusnya. Juga tidak ada skenario tunggal untuk tumbuhnya kapitalisme, masyarakat sipil, demokrasi, dan seterusnya. Itulah semangat yang terbaca jelas dalam kumpulan karangan ini. Tentu saja dengan pandangannya itu, Bob sering membuat kesimpulan yang mengejutkan, yang berbeda dengan "narasi agung" yang telah diciptakan para raksasa semacam Clifford Geertz, Samuel Huntington, atau Fukuyama.

Salah satu bukunya yang diterbitkan LKiS akhir tahun lalu, *Geger Tengger*, merupakan salah satu karya awalnya. Dan setelah itu Bob menulis berpuluh artikel dan tulisan-tulisan pendek, yang dipublikasikan untuk khalayak internasional. Dan sebagian tulisan itu kini berada di tangan pembaca, setelah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Di dalam keragaman tema yang dibicarakan dalam kumpulan karangan ini, ada alur pemikiran yang konsisten dikembangkan Bob Hefner, bahwa ia ingin menunjukan bahwa suatu pendekatan yang bercorak hermeneutik mempunyai manfaat terhadap realitas kompleks dari kehidupan ekonomi dan politik. Untuk sebagian, pilihan ini mencerminkan harapannya, agar antropologi dapat memenuhi janji komparativisnya serta terlibat dalam dialog, yang lebih diperlukan, dengan sejarah, sosiologi, dan politik komparatif. Tetapi pilihan ini juga dipaksa oleh keadaan bahwa, kalau semua disiplin ini dapat diterapkan dengan baik maka tidak akan terjadi pertentangan antara makna kultural dengan lingkungan material, atau antara gambaran umum dengan kajian lokal.

Yang tampak kemudian adalah kearifan metodologisnya untuk menghindari *stereotyping*, terhadap satu fenomena. Perkembangan demokrasi liberal di Amerika Serikat bersama kapitalisme-nya, hanyalah satu fenomena, dan di dunia ini begitu banyak fenomena yang tidak tunggal. Sehingga kompatibilitas demokrasi bukanlah sebuah harga mati, sebagaimana 'dinubuatkan' Fukuyama. Begitu pula dalam melihat Islam. Memang ada kelompok konservatif di sebagian dunia Islam yang terus-menerus menekankan bahwa demokrasi

adalah institusi "Barat" yang antitesis terhadap nilai-nilai Islam. Tapi Muslim Indonesia telah membuat sumbangan tak ternilai harganya bagi politik global dengan menunjukkan bahwa demokrasi beresonansi dengan nilai-nilai Islam yang terdalam.

Wilayah permainan Bob Hefner yang membentang antara yang global dan yang lokal semacam itulah kita dapat berharap untuk menembus jalan buntu dalam ilmu sosial, yakni antara "mereka yang menganggap lokalitas sebagai satuan analisis" dan "mereka yang memusatkan diri pada kekuasaan luar dan kekuatan global yang dianggap menentukan".

Terakhir, kami ucapkan terima kasih kepada Smith Richardson Foundation atas bantuan dana yang diberikan demi terbitnya buku ini. Kepada pembaca sekalian, selamat menikmati.

Gambiran, Februari 2000

HALAQAH

PENGANTAR
Islamisasi dan Demokratisasi di Indonesia

Ketika saya memasuki studi Indonesia pada awal tahun 1970-an, pandangan konvensional di kalangan sarjana Barat adalah bahwa Indonesia sebuah masyarakat yang —sekalipun mayoritas penduduknya memeluk agama Islam— sebagian besar Muslim hanya dalam nama saja. Sejalan dengan pandangan ini, salah satu citra untuk menggambarkan Islam di Indonesia dipinjam dari geologi. Islam adalah suatu lapisan budaya yang tipis atau, kami dengar, sesuatu yang terletak di atas sedimen lebih tebal dari Hindu, Budha, dan animisme. Lalu, orang Indonesia secara umum dan orang Jawa secara khusus lebih mistik dan Hindu-Budha ketimbang Muslim. Pada awal tahun 1970-an, argumen ini seringkali dikaitkan dengan sebuah generalisasi yang bahkan lebih kontroversial: bahwa Jendral Suharto dan yang lainnya dalam kepemimpinan Orde Baru, orientasi nilai mereka terutama adalah Hindu-Budha dan *inilah* alasan mereka berusaha mengontrol Islam politik.

Sebagaimana dengan kebanyakan stereotipe kultural, dari tahun 1970-an, hal ini diambil paling tidak sebagai ukuran kecil kebenaran. Seperti Persia, India dan Spanyol Muslim, antara lain, Indonesia memiliki tradisi peradaban yang berkembang di tempat ketika Islam menyebar ke Nusantara pada abad ke-13 hingga ke-15 . Proses yang panjang dan kompleks dengan nilai-nilai Islam yang diturunkan dari puncak normatifnya dan diberikan signifikansi lokal, oleh karena itu terjadi dengan cara yang berbeda dibandingkan dengan yang terjadi dalam sebuah masyarakat berskala kecil tanpa tradisi hukum, sastra, atau estetik sebelumnya. Di Indonesia sebagaimana di negeri Muslim lainnya, proses memberikan norma-norma Islam dengan makna kontekstual juga dibuka dengan cara yang mencerminkan keseimbangan sosial dan kompromi historis yang rapuh. Bahkan di kalangan orang-orang saleh, pemahaman mengenai apa "Islam" yang dikompromikan beragam dari waktu ke waktu, kadang-kadang sebagaimana dalam Perang Padri di Minangkabau atau persaingan antara Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama di Jawa pada awal abad ke-20, dengan cara mengadu pandangan Islam yang bersaing satu sama lain. Ketika keseimbangan kekuatan di kalangan kelompok-kelompok yang bersaing dengan pemahaman Islam normatif yang berbeda mengalami pergeseran, begitu pula yang terjadi dengan bentuk-bentuk dan makna-makna kebudayaan Islam lokal. Di Jawa pada abad ke-17 misalnya, relokasi kekuasaan negara dari pesisir yang berorientasi perdagangan ke pedalaman yang berorientasi pertanian telah berpengaruh besar pada persepsi orang Jawa terhadap Islam. Seiring dengan itu, pendidikan massa dan ekspansi ekonomi selama Orde Baru memunculkan eksistensi kelas menengah Muslim yang bersemangat memberi warna politik dan masyarakat Islam yang berbeda dengan para pemimpin Muslim tahun 1950-an.

Namun, tidak hanya tantangan pemahaman mengenai bagaimana sebuah tradisi keagamaan yang besar dikontekstualisasikan yang menjelaskan persepsi tentang Islam di Indonesia pada awal tahun 1970-an yang kadang-kadang membi-

ngungkan secara ilmiah. Politik rezim Suharto menambah kebingungan itu. Pada bulan-bulan awalnya, rezim tersebut begitu suka merekrut orang-orang Muslim dan kelompok-kelompok lain dalam rangka kampanyenya untuk menghancurkan Partai Komunis Indonesia (PKI). Namun begitu partai tersebut tereliminasi, rezim tersebut memperlihatkan ambivalensi yang besar terhadap bekas sekutunya, terutama karena orang-orang Muslim hanya satu-satunya orang Indonesia yang masih menikmati basis massa yang independen dari rezim tersebut. Pada awal tahun 1970-an, rezim tersebut melepas semua pretensi kerja sama dan berusaha menahan organisasi-organisasi Islam sekaligus. Untuk tujuan ini, Suharto membangkitkan kembali formula penjajah Belanda. Kebijakan tersebut menggabungkan toleransi terhadap Islam "agama" dengan kontrol yang keras terhadap semua bentuk Islam "politik".

Bagi sebagian pengamat, kebijakan represif ini merupakan hasil yang niscaya dari dominasi abangan atau kejawen di eselon paling atas rezim Orde Baru. Namun, apa yang dilupakan generalisasi ini adalah bahwa bahkan sebelum ia kembali pada organisasi Islam, rezim Suharto telah melarang lebih dari seratus aliran kebatinan, menekan organisasi sosial dan politik kiri nasionalis sekular, di mana abangan terwakili secara tidak seimbang. Satu-satunya kejawen di mana Suharto pernah menunjukkan dukungan adalah kebatinan yang elitis dan konservatif yang sedikit kaitannya dengan kebudayaan Jawa populer.

Bagi pengamat lain, peminggiran Islam pada awal Orde Baru tampak menunjukkan suatu kebenaran yang lebih umum yang ditarik dari teori modernisasi. Tesisnya adalah begitu masyarakat mengalami modernisasi, lembaga-lembaga keagamaan akan mengalami peningkatan penyingkiran dari wilayah publik dan pada tingkat sekadar hidup, terbatas pada ranah privat keyakinan individu. Tersebar dalam teori sosial tahun 1960-an dan 1970-an, pandangan ini mengimplikasikan bahwa modernisasi mensyaratkan sekularisasi dan sekularisasi pada gilirannya mensyaratkan privatisasi, kemurnian, dan kesederhanaan.

Kemudian inilah pandangan-pandangan mengenai Islam yang merebak ketika saya tiba di Jawa pada akhir-akhir tahun 1970-an dalam rangka melaksanakan penelitian di pedesaan Jawa Timur. Dilaksanakan di kalangan orang Jawa Tengger dan Muslim di dataran tinggi Jawa Timur, proyek riset awal saya berusaha memahami bagaimana orang Jawa Tengger telah mempertahankan sebuah tradisi non-Islam karena kejatuhan Majapahit Hindu-Budha pada tahun 1525, sementara bagian Jawa yang lain telah mengalami islamisasi. Namun, sejak awal proyek dan seterusnya, saya memahami bahwa ada sesuatu yang kurang mengenai pendidikan akademis saya sebelumnya, dan situasi etnografis yang saya hadapi memiliki dinamika sosial yang berbeda dengan yang saya perkirakan. Meskipun saya menulis disertasi dan menerbitkan sebuah buku mengenai tradisi Jawa Hindu di Tengger (dan saya mempertahankan ketertarikan yang hidup dan simpati terhadap Hindu Indonesia sendiri), studi itu memaksa saya untuk menyadari bahwa, berbeda dengan apa yang telah saya pikirkan, dinamika kultural yang mengontrol di Jawa Timur bukanlah Hindu atau abangan, tetapi Muslim. Di wilayah pedesaan Jawa yang luas, tahun 1970-an menyaksikan penyebaran kesalehan Islam yang lamban namun mantap ke daerah yang sebelumnya dianggap sebagai kantong kejawen. Ditulis pada tahun 1985 setelah kembali dari periode penelitian lapangan delapan bulan kedua di Jawa Timur (pada saat ini terutama di desa-desa Jawa Islam dan Madura di dataran tinggi Pasuruan), esai ketiga dalam kumpulan sekarang ini, "Mengislamkan Jawa…" adalah usaha untuk menganalisis bagaimana Islam yang dianggap merosot pada tingkat nasional menunjukkan vitalitas yang tinggi di kampung dan pedesaan.

Pada bulan-bulan menyusul penerbitan artikel ini, banyak kolega Amerika saya dalam studi Indonesia menunjukkan skeptisisme mengenai kesimpulan tersebut. Mereka menekankan bahwa kendatipun korup dan totaliter, Suharto adalah seorang kejawen yang tidak akan pernah membiarkan proses yang telah saya paparkan dalam esai tersebut terjadi.

Namun, menariknya, sahabat-sahabat *Indonesia* di dunia akademik, di pers memiliki reaksi berbeda yang hampir seragam terhadap artikel saya. Banyak yang menulis surat kepada saya mengatakan mereka melihat bukti suatu kebangkitan kesalehan Islam di daerah Jawa (di tempat lain) yang sudah lama dianggap Islam nominal. Tak seorang pun yang mengatakan kejawen telah mati atau menolak bahwa Islam Indonesia sangat plural. Akhirnya saya juga tidak menegaskan bahwa kebangkitan Islam memiliki orientasi politik yang sama sebagaimana pengelompokan Muslim pada tahun 1950-an. Namun, di kampung dan di desa di seluruh pelosok Indonesia, kesalehan Islam yang baru muncul, dan paling tidak desas-desus kehancuran Islam tampak prematur.

Namun, pertanyaan mengenai dampak politik kebangkitan Islamlah yang memprovokasi perdebatan paling hangat di kalangan Indonesianis. Walaupun sejak semula saya percaya kebangkitan Islam mungkin memiliki ekspresi politik yang beragam, sebagian kolega Indonesianis saya menyimpulkan konsekuensi yang niscaya dari kebangkitan religius Islam akan menjadi kebangkitan politik Islam "konservatif" yang berpusat pada upaya untuk mendirikan negara "Islam". Bagi mereka, kebangkitan Islam berarti tidak lebih dari kembali pada politik aliran tahun 1950-an dan awal 1960-an yang sangat memecah belah.

Saya juga tergugah oleh pertanyaan-pertanyaan politis ini. Pada tahun 1990 saya menerbitkan buku kedua, *The Political Economy of Mountain Java* (diterjemahkan dan diterbitkan dengan judul *Geger Tengger* oleh penerbit LKiS pada tahun 1999) yang antara lain berargumentasi bahwa hasil politik kebangkitan Islam mungkin akan berbeda dengan politik Islam tahun 1950-an. Saya katakan, karena satu hal, satu alasan kebangkitan Islam telah membuat semacam kemajuan di Jawa ada kaitannya dengan pergeseran mendasar dalam persepsi di kalangan publik Islam itu sendiri. Banyak kalangan santri baru tampak yakin bahwa kesalehan tidak membutuhkan afiliasi dengan partai politik "Islam" atau kesetiaan terhadap

perjuangan untuk negara "Islam". Memang salah satu yang paling luar biasa bila konsekuensi yang tidak diinginkan dari upaya-upaya Orde Baru untuk mendepolitisasikan Islam adalah penyusutan yang ditandai dalam pikiran publik mengenai gagasan bahwa kesalehan niscaya memerlukan janji setia pada satu jenis partai. Beberapa pemikir Muslim bahkan melangkah lebih jauh lagi. Mereka menyatakan bahwa Al-Qur'an sama sekali tidak menyebutkan perlunya sebuah negara "Islam". Lebih lanjut mereka menegaskan bahwa sebuah negara multi kepercayaan yang pluralis dengan masyarakat sipil yang kuat mungkin lebih Islami ketimbang sebuah sistem politik yang sesuai dengan kontrol monopoli negara berdasarkan inisiatif Islam.

Ketika saya menyelesaikan buku kedua ini, telah tampak bahwa untuk menjawab pertanyaan mengenai dampak jangka panjang kebangkitan Islam, saya harus pergi ke pedesaan dan ke Jakarta untuk memperoleh pemahaman terhadap diskusi-diskusi yang berlangsung di kalangan intelektual dan pembuat opini di komunitas Muslim. Kemudian pada bulan Juni 1991, saya memulai yang pertama dari tujuh kunjungan musim panas saya ke Jakarta, Yogyakarta, dan Malang untuk mewawancarai para penulis Muslim, seniman, kalangan bisnis, dan politisi. Ini adalah orang-orang yang, meminjam kata-kata dari sosiolog Jerman, Jüergen Habermas, aktif dalam penciptaan "wilayah publik" yang baru bagi orang Islam dan Indonesia secara keseluruhan. Jelas bagi saya bahwa, bila Indonesia ingin memiliki harapan demokratisasi, itu hanya bisa dilakukan bila penduduk Muslimnya yang besar ditarik secara penuh ke dalam proses tersebut. Dan orang-orang Islam akan bisa menjalankan peran tersebut dengan tepat bila mereka bebas menciptakan sebuah arena baru dan parsipatoris yang bebas dan perubahan yang bersemangat publik.

Secara kebetulan, kunjungan musim panas saya yang pertama terjadi hanya beberapa bulan setelah pembentukan sebuah organisasi yang tidak biasa yang dikenal dengan Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI). Ini jelas

merupakan sebuah organisasi yang dimaksudkan untuk menangkap hati dan pikiran Muslim Indonesia dan menciptakan perdebatan dalam wilayah publik. Tetapi, saya heran, apakah maksudnya komitmen yang tinggi terhadap dialog dan partisipasi demokratis atau, sebenarnya, kontrol rezim yang lebih ketat? Pada dua tahun berikutnya, saya melibatkan diri dalam kajian terhadap tindakan dan keanggotaan ICMI, di mana hasil awalnya diterbitkan di Indonesia menjadi sebuah buku kecil yang berjudul, *ICMI dan Perjuangan Menuju Kelas Menengah Indonesia.*

Meskipun beberapa pembaca menyimpulkan bahwa saya "pro-ICMI", argumen saya dalam buku itu sebenarnya lebih bersifat alternatif. Kita harus membedakan beberapa isu dalam menilai fenomena ICMI. Penciptaan organisasi tersebut terutama menunjukkan sekali bahwa "kebatinan" bukan prioritas utama Suharto. Sebaliknya, konsesi Suharto terhadap Islam pada akhir tahun 1980-an dan awal tahun 1990-an memperjelas tema lama dalam tindakan politiknya: bahwa kepentingan penyingkirannya bukanlah tradisi kejawen (atau yang lainnya), tetapi pelestarian kekuasaan berapa pun biayanya. Kapan pun mitra Suharto menunjukkan terlalu mandiri atau menantang keputusannya, ia berpaling dari mereka, lalu memobilisasi beberapa konstituen yang lain untuk menahan ancaman mereka. Strateginya adalah strategi klasik "pecah dan kuasai". Pada akhir tahun 1960-an, ketika mereka mulai menunjukkan terlalu independen, Suharto meninggalkan sekutu Islamnya. Pada tahun 1980-an, berhadapan dengan tantangan yang tidak diharapkan dari bekas sekutu militernya, ia meninggalkan sekutu kejawen dan non-Muslim. Tindakan-tindakan ini dan tindakan lainnya menunjukkan bahwa prinsip pertama politik Suharto bukan tradisionalisme kejawen atau bahkan otoritarianisme integralis, tetapi kekuasaan personal yang tanpa kompromi. Bukan seorang yang percaya pada "ideologi toleransi" sebagaimana pernah dinyatakan Douglas Ramage (dalam sebuah buku yang berargumentasi baik), Suharto tanpa prinsip dalam politik keagamaan, karena prinsip

hanya pada dirinya sendiri. Kebijakannya yang memecah belah dan kuasai bersifat otoriter dan represif, tetapi sangat mengancam: merusak sumber daya pluralisme, toleransi dan independensi warga negara yang merupakan sumbangan bagi demokrasi di masyarakat dan Islam Indonesia yang paling berharga.

Kemudian "kembalinya" Suharto kepada Islam pada akhir tahun 1980-an dan 1990-an, bukanlah benar-benar kembali kepada Islam, tetapi suatu upaya untuk mendiamkan seruan demokrasi dan liberalisasi politik yang sedang tumbuh dengan memecah gerakan prodemokrasi sepanjang garis keagamaan. Kembalinya rezim pada Islam mengakui pentingnya kebangkitan Islam, tetapi ia juga menyerang salah satu ciri-ciri kuncinya: peningkatan kepedulian kalangan intelektual Muslim pada pembaruan *demokratis*. Dalam kaitan ini sangat membantu untuk mengingat bahwa, jauh sebelum ICMI, Nahdlatul Ulama di bawah Abdurrahman Wahid merupakan fokus awal pertimbangan Suharto. Meskipun ingin bersama-sama Suharto menangani persoalan pluralisme Pancasila, Gus Dur menginginkan pluralisme yang sesungguhnya, bukan hanya semata-mata slogan. Sejak awal dan seterusnya ia menunjukkan ketidaksediaannya untuk menjadi kroni Suharto. Pada tahun 1992-1993, sifat terbatas kembalinya Suharto pada Islam semakin jelas. Gus Dur dan para reformis demokratis lainnya dalam komunitas Muslim –termasuk Nurcholish Madjid, Amien Rais, dan Dawam Rahardjo dalam sayap independen ICMI—dipaksa diam, sementara presiden terus mencurahkan patronase terhadap faksi konservatif ICMI agar memberikan dukungan kepada dirinya.

Ketegangan antara kemungkinan meningkatkan demokrasi dari kebangkitan Islam dan bahaya subordinasinya terhadap otiratitanismelah yang coba saya paparkan dalam dua esai berikut dalam buku ini, "Masyarakat Sipil Islam? Kemungkinannya di Indonesia," dan "Masyarakat Sipil: Kemungkinan Lintas-kultural untuk suatu Ideal Politik Modern." Dalam esai ini saya juga berusaha berbicara dengan dua khalayak yang saling berkaitan tetapi berbeda. Pertama mencakup para

pembuat kebijakan Barat seperti Samuel Huntington yang percaya bahwa terdapat "ketidaksesuaian peradaban yang mendasar antara Islam dan demokrasi". Pada zaman pramodern dan sekarang ini, menurut saya, sejarah Indonesia dan Islam menunjukkan bahwa terdapat kolam air sumber daya kultural yang besar bagi demokrasi dan interpretasi pluralis politik Islam.

Namun untuk mengatakan bahwa politik Islam memiliki potensialitas demokratis bukanlah niscaya mengatakan bahwa terdapat sesuatu yang sederhana atau mudah mengenai realisasinya. Tidak ada negeri yang prestasi demokrasinya merupakan konsekuensi otomatis dari preseden historis yang akumulatif. Dibantu oleh pembicaraan saya dengan para penulis Muslim, tulisan ini berupaya berpikir melalui pertanyaan mengenai apa yang secara sosiologis diperlukan untuk membuka potensi demokratis peradaban Muslim yang besar. Berbeda dengan pandangan-pandangan Samuel Huntington yang mengesensialisasi dan beberapa pemikir Islam konservatif (yang dengan caranya sendiri menggaungkan Huntington dengan membekukan politik Islam dalam cetakan historis yang tidak berubah), politik Islam, sebagaimana politik di mana pun, sangat beragam. Ia begitu karena ia tidak semata-mata merespons perintah normatif umum tetapi batasan-batasan zaman dan tempat spesifik yang kompleks. Di dalam sebuah dunia perbudakan, buta huruf massal, dan penduduk urban yang kecil sekali yang dikuasai oleh para despot misalnya, kita jangan terkejut melihat bahwa realisasi ideal demokratis Islam akhirnya menjadi tidak mungkin. Namun, dalam kondisi pendidikan massa, perhimpunan warga yang bersemangat, kemakmuran ekonomi, dan kontrol terhadap kekuasaan negara, prospek bagi sumber daya kultural Islam yang membantu menciptakan negara demokratis sangat meningkat.

Semua ini adalah untuk mengatakan bahwa nasib politik Islam modern tergantung pada lebih daripada kesalehan orang-orang mukmin, meskipun kedalaman komitmen keagamaan juga merupakan sumber daya kultural yang vital. Politik

Islam yang demokratis mensyaratkan bahwa iman itu menyumbangkan *check-and-balance* terhadap kekuasaan negara dan terhadap budaya sivilitas melalui kewarganegaraan (*citizenship*) universal. Hanya bagaimana kebudayaan dan organisasi sosial ini bisa dicapai merupakan sesuatu yang coba saya uraikan dalam tulisan kelima dalam kumpulan ini, yaitu "Masyarakat Sipil." Tulisan ini hanya berkaitan secara tidak langsung dengan Islam dan Indonesia. Tetapi pelajaran dari Indonesia sangat banyak dalam kepala saya ketika saya menulis tulisan ini. Tesis utama dalam bab ini adalah bahwa semua masyarakat modern mengalami dilema struktural serupa bila dan ketika mereka menetapkan untuk melakukan demokratisasi. Pada saat yang sama –dan ini merupakan paradoks utama globalisasi yang kita sebut demokratisasi ini— sumber daya kultural yang digunakan untuk mencapai demokrasi beragam dari masyarakat satu ke masyarakat lainnya.Tidak ada satu jalan menuju demokratisasi, paling tidak yang spesifik dan diciptakan untuk semua zaman di Barat. Sementara diorientasikan ke arah tujuan yang serupa, demokratisasi baru berhasil di mana ia secara aman didasarkan pada organisasi *lokal* dan makna-makna kultural.

Mengenai pokok persoalan ini, penting untuk diingat bahwa, bahkan di Barat pun, jalan ke demokrasi begitu beragam. Pemerintahan lokal yang partisipasipatif dan jemaat Protestan kota-kecil yang dilihat sarjana Perancis, Alexis de Tocqueville, sebagai landasan kultural bagi demokrasi abad ke-19 di Amerika misalnya, tidak memiliki bandingan langsung di Perancis. Di negara yang kedua, demokratisasi memiliki dorongan *sekularis* yang lebih kuat yang membatasi atau bahkan merobohkan lembaga-lembaga keagamaan. Bahwa hal ini tidak terjadi di Amerika Serikat adalah tanda pengingat yang membantu bahwa agama publik yang kuat tidak mesti tidak sesuai dengan demokrasi. Di tempat-tempat seperti Amerika Serikat, lembaga-lembaga keagamaan terus memberikan sumbangan penting bagi budaya demokrasi. Karenanya klaim teori modernisasi sebelumnya bahwa kemajuan ekonomi

dan demokrasi mensyaratkan privatisasi agama bersifat etnosentrik dan secara empiris keliru.

Namun, untuk mengatakan bahwa agama bisa memberikan sumbangan penting bagi demokrasi bukanlah untuk mengatakan setiap jenis organisasi keagamaan sama-akrabnya dengan demokrasi. Di sini bukti-bukti dari tempat yang beragam seperti Spanyol, India, Amerika Serikat dan dunia Islam jelas. Tatanan keagamaan yang paling mendukung kemajuan demokrasi adalah tatanan yang memperkuat dan melegitimasi pluralisme dan sama pentingnya dengan (serta sesuai dengan perintah Al-Qur'an bahwa tidak ada paksaan dalam beragama), melakukan apa yang terbaik yang bisa mereka lakukan untuk menjamin bahwa tidak ada paksaan dalam urusan agama. Sebagaimana pendapat Max Weber, negara adalah sebuah lembaga yang memonopoli kekerasan di dalam masyarakat. Akibatnya, satu-satunya jalan untuk menjamin bahwa tidak ada kekerasan dalam urusan keagamaan adalah dengan membangun organisasi agama yang kuat yang lebih berfungsi sebagai *check* ketimbang sebagai penopang kekuasaan monopoli dari negara. Tetapi bagaimana ini dilakukan? Apa yang dimaksudkan dengan ini adalah bahwa orang-orang mukmin harus mendasarkan tindakan dan organisasi mereka terutama pada masyarakat sipil. Dari situ, melalui tindakan, perdebatan, dan contoh yang saleh mereka bisa berfungsi sebagai jantung dan pikiran warga negara dan menjadi pengimbang monopoli negara terhadap kekuasaan. Untuk menyatakan persoalan tersebut secara berbeda, agama memperkuat demokrasi ketika para pemimpin agama menjaga jarak dengan hati-hati, dengan tidak pernah membiarkan diri mereka atau ideal-ideal mereka disubordinasikan terhadap tingkah para penguasa atau program partai. Untuk melakukan yang sebaliknya, untuk sepenuhnya mendorong lembaga-lembaga keagamaan ke dalam negara adalah mengundang kemerosotan agama dan subordinasi perintah Ilahi terhadap politik para penguasa dan rezim yang rendah.

Tentu saja penting untuk menekankan bahwa *politik sipil*

Islam bukan sesuatu yang sama dengan "pemisahan agama dan negara" liberalisme Barat. Paling tidak, secara resmi kebijakan kedua menekankan agama tidak diizinkan masuk ke wilayah publik dan sebaliknya harus tidak lebih dari persoalan keyakinan personal. Baik di dalam Islam, Hindu, maupun Kristen, sejarah telah menunjukkan kepada kita bahwa demokratisasi dan modernitas tidak memerlukan privatisasi seperti itu. Sebaliknya, sebagaimana di Amerika Serikat dan Indonesia, demokrasi bisa diperkuat oleh tindakan-tindakan orang-orang beriman yang berusaha mewujudkan janji-janji mengenai harkat dan keadilan dari agama mereka. Pada saat yang sama, peran publik agama jangan pernah menyebabkan subordinasi terhadap program-program politik.

Tepatnya, subordinasi jenis inilah yang diupayakan Suharto pada tahun-tahun akhirnya. Setelah mengetahui bahwa Abdurrahman Wahid, Nurcholish Madjid, Amien Rais, dan yang lainnya dalam komunitas Islam independen tidak memiliki maksud terhadap perkoncoan dalam perdagangan bagi patronase rezim, Suharto pada tahun-tahun terakhirnya berupaya bergerak di sekitar NU, Muhammadiyah, dan sayap independen ICMI untuk mencari sekutu-sekutu ultrakonservatif yang ingin (mau) memperdagangkan dukungan bagi presiden demi keuntungan rezim. Saya menelaah salah satu contoh upaya seperti itu dan dampaknya terhadap umat Islam, dalam tulisan "Print Islam". Saya menganalisis evolusi hasilnya dan kegagalan akhir dari kebijakan tersebut dalam tulisan "Islam dan Bangsa Era Pasca Suharto." Alih-alih mendorong politik sipil yang meningkatkan demokrasi, Suharto berupaya membangun Islam yang *rezimis*. Ia melakukan itu terutama dengan harapan, dengan menghela kelompok-kelompok konservatif ke dalam rezimnya, ia bisa mengembalikan oposisi prodemokrasi yang mencakup (dan sebenarnya *terutama* terdiri atas) orang-orang Muslim ke dalam jajarannya. Namun, Suharto harus mendapatkan dirinya terjerat di dalam perangkapnya sendiri: Muslim sipil-demokratis tetap bertahan.

Namun sebagaimana begitu tampak pada bulan-bulan sejak

kejatuhan Suharto, lengsernya Suharto tidak menyingkirkan semua persoalan Indonesia. Bahkan setelah pemilihan Abdurrahman Wahid dan Megawati pada bulan Oktober 1999, persoalan serius tetap ada, paling tidak karena penyingkiran Suharto tidak bisa mengubah dalam sekejap budaya politik yang telah diciptakan oleh Suharto, dengan warisan pahit pecah dan kuasai serta polarisasi etnoreligius. Pembentukan budaya politik yang baru dan inklusif membutuhkan waktu, tetapi itu bisa dilakukan.

Namun sebagai tambahan terhadap penciptaan budaya politik yang baru, satu persoalan yang pasti dihadapi para pemimpin Indonesia beberapa tahun mendatang: ketidakseimbangan kekayaan sepanjang garis etnik, terutama pembelahan yang besar antara "pribumi" dan "non-pri". Sebagaimana dibahas dalam "Islam dan Bangsa Pasca Suharto," isu ketidakadilan ekonomi yang terkait etnis ini dengan tidak tahu malu dieksploitasi oleh Suharto pada bulan-bulan terakhir kekuasaannya dalam upaya untuk mengalihkan perhatian dari kenyataan bahwa tanggung jawab utama terhadap krisis 1997-1999 terletak pada Suharto. Namun, penyalahgunaan isu tersebut oleh Suharto untuk menghilangkan kenyataan bahwa isu ketidakadilan ekonomi memerlukan analisis kebijakan yang serius.

Bab yang berjudul,"Masyarakat dan Moralitas dalam kapitalisme Asia Baru," berupaya memberikan beberapa pengamatan awal bagi analisis ulang semacam itu. Antara lain ia berusaha memperjelas udara beberapa mitologi yang mengitari persoalan "keuntungan kultural komparatif" Cina. Persoalan tentang bagaimana dan mengapa perusahaan keluarga Cina memperoleh dinamismenya bagaimana pun unik bagi Indonesia atau Asia Tenggara. Bahkan di Amerika Serikat dan Kanada, para imigran Cina lagi-lagi menunjukkan ketrampilan ekonomi yang luar biasa, bahkan dalam menghadapi diskriminasi serius. Riset mutakhir di Asia dan di tempat lain menunjukkan bahwa sebagian dari kejeniusan bisnis Cina terletak pada sifat *jaringan* dari kapitalisme Cina. Bisnis Cina tidak saja terletak pada ikatan keluarga yang kuat, walaupun ini penting,

tetapi pada kemitraan sejajar dan egaliter yang dikenal sebagai *guanxi.* Bersama-sama dengan *guanxi* dan ikatan keluarga membantu menciptakan apa yang menjadi sumber daya yang tepat bagi keberhasilan bisnis: kepercayaan di antara mitra. Pasar dan bisnis tidak selalu merupakan "mekanisme" yang impersonal: kerja sama bisnis secara khusus memerlukan pengembangan ikatan kepercayaan personal yang kuat. Sebagai tambahan dalam meninjau bagaimana jaringan bisnis Cina menghasilkan kepercayaan, contoh tersebut juga berfungsi sebagai pengingat bahwa – sebenarnya *terutama*—dalam era globalisasi kapitalisme tidak saja mengambil satu bentuk, tetapi banyak bentuk. Sementara kapitalisme Barat sangat mengandalkan negara dan pengadilannya untuk menciptakan keyakinan dan memperkuat kepercayaan, bisnis Cina—seringkali beroperasi dalam kondisi di mana kekuasaan hukum tidak konsisten, untuk mengatakan paling tidak—lebih mengandalkan jaringannya sendiri untuk menciptakan kepercayaan yang dibutuhkan untuk keberhasilan bisnis.

Pokok persoalan terakhir ini penting dalam pembahasan orang-orang Indonesia terhadap kapitalisme dan bagaimana menciptakan ekonomi pasar yang lebih adil di Indonesia. Salah satu kegagalan kultural terbesar dari rezim Suharto adalah, dengan membangun kapitalisme perkoncoan yang tidak adil, ia menciptakan kesan bahwa kapitalisme di mana pun seperti ini, dan dengan demikian di mana pun ditandai oleh monopoli, paksaan, dan ketidakadilan. Sejarah awal kapitalisme Barat tampak mengantarkan pesan serupa. Namun, dengan ekspansi besar kapitalisme Asia baru pada paruh terakhir abad ke-20, dan dengan perbedaan yang menonjol yang terlihat di antara masyarakat kapitalis bahkan di Barat, menjadi jelas bahwa pandangan Marx mengenai kapitalisme sebagai entitas *uniter* yang esensial yang di mana pun dianimasi oleh dorongan politik dan etika yang sama, keliru secara mendasar. Bertentangan dengan Marx dan beberapa ekonom modern lainnya, kapitalisme di mana-mana tidak sama. Dalam frasa terkenal sosiolog

Mark Granovetter, kapitalisme adalah sistem terkait konteks (*embedded system*) yang sangat tergantung pada politik lokal, organisasi-organisasi sosial, dan moralitas. Betapa pun kuat koneksi globalnya, kapitalisme dalam konteks lokalnya adalah *plural* dalam politik dan maknanya. Kapitalisme Swedia tidak sama dengan kapitalisme Amerika; Amerika tidak sama dengan Jepang. Dan kita seharusnya berharap bahwa kapitalisme modern yang banyak terdapat di masyarakat yang mayoritas Muslimnya akan menunjukkan pengaruh organisasi lokal, juga nilai-nilainya.

Implikasi politik dan etis dari kebenaran yang tidak dapat disangkal ini adalah penting dan vital bagi pemikiran ulang masa depan ekonomi Indonesia. Di mana kapitalisme menyatu dengan tatanan sosial yang tidak adil dan rezim diktator, sejarah menunjukkan kapitalisme hanya mungkin menambah kemalangan ini. Tetapi di mana negara bersifat demokratis dan di mana ada keseimbangan kekuatan-kekuatan sosial untuk memaksakan aturan-aturan bermain yang jujur dan membuat pasar responsif terhadap keprihatinan rakyat, maka lembaga-lembaga kapitalis bisa dibuat untuk tidak berfungsi melawan kepentingan-kepentingan masyarakat. Ketika berpikir tentang kapitalisme, maka penting untuk tidak memistifikasikan sifat-sifat dan potretnya sebagai suatu kekuatan yang sama sekali di luar kontrol masyarakat. Kapitalisme bisa melepaskan kekuatan yang perkasa dan destabil. Tetapi bentuk lokalnya selalu tergantung pada keseimbangan kekuasaan yang lebih luas dan iklim opini moral yang lebih luas dalam negara dan masyarakat.

Dalam sebuah dunia investasi dan aliran modal global, beberapa pengamat mungkin skeptis terhadap klaim ini dengan berargumentasi bahwa capaian kapitalisme global begitu luas sehingga artikulasi lokal atau "keterkaitan konteks" tidak lagi penting. Tetapi ini jauh dari benar. Globalisasi kapitalisme juga telah meningkatkan kompetisi berskala global di kalangan para investor, firma, dan negara-negara. Para pemimpin nasional di tempat-tempat seberagam Malaysia dan RRC telah menun-

jukkan kesadaran yang mendalam terhadap fakta ini. Yang terbaik di kalangan mereka telah mengambil keuntungan dari kompetisi di kalangan para investor internasional untuk melakukan transaksi yang berfungsi lebih untuk kepentingan nasional ketimbang yang akan dimungkinkan di bawah kapitalisme kolonial abad ke-19 dan ke-20 yang kurang kompetitif.

Suharto dan kroninya menunjukkan sedikit perhatian dalam mengontrol kapitalisme global dengan cara ini; transaksi yang mereka lakukan adalah untuk keuntungan pribadi, bukan untuk kepentingan nasional. Tetapi penting bagi para pemimpin Indonesia sekarang ini untuk mengakui bahwa kapitalisme bisa dibuat lebih responsif. Segala sesuatu tergantung pada kehendak para pemimpin pemerintahan untuk menegosiasikan syarat-syarat bagi kemitraan ekonomi yang lebih adil. Sebagaimana di Malaysia, satu unsur dalam kontekstualisasi kapitalisme lokal mungkin berujung dengan meminta para pemimpin bisnis untuk menyediakan sumber untuk pelatihan-pelatihan kelompok-kelompok yang sebelumnya termarginalisasikan dari manfaat pembangunan.

Para pengkritik mungkin menegaskan bahwa, sekalipun kapitalisme memiliki kelenturan, dampaknya terhadap *moralitas publik* di mana-mana adalah sama dan di mana pun adalah buruk. Mengenai masalah ini, untuk mengambil satu contoh, benar bahwa pertumbuhan media global tidak hanya membawa aliran informasi politik yang lebih bebas (penting dalam perjuangan melawan Suharto), tetapi juga pornografi anak, konsumsi yang mubazir, dan sejumlah pengaruh negatif lain yang berhak ditolak orang-orang Muslim dan yang lainnya (termasuk banyak orang Barat). Namun penting untuk diingat bahwa pengaruh seperti ini tidak unik berbasis pasar, tetapi merupakan cerminan ketegangan etik yang mendalam di masyarakat sendiri. Cara penyelesaian mereka akan membutuhkan, bukan kepalan tangan besi negara absolut, tetapi diskusi dan debat publik yang hangat di dalam wilayah publik atas dasar kebebasan dan kewajiban kewarganegaraan. Sebagaima-

na demokrasi mensyaratkan masyarakat sipil yang bersemangat yang ditandai oleh debat publik yang kaya, begitu pula pasar bila ia harus dijadikan beretika dan adil.

Secara singkat, globalisasi membawa tantangan besar, sebagiannya tidak disambut dengan senang hati, tetapi ini tidak berarti ia selalu membawa ketidakadilan politis atau kerusakan moral. Karena ia begitu tergantung secara vital pada artikulasinya dengan masyarakat politik lokal dan tradisi etis, ia bisa dan akan merangsang perdebatan hangat mengenai hakikat moralitas publik, perdebatan yang niscaya mencerminkan nilai-nilai dan kesepakatan-kesepakatan *lokal*. Hasil dari perdebatan ini akan beragam. Keberagaman ini mengingatkan kita bahwa, berbeda dengan pandangan orang-orang seperti Francis Fukuyama, sejarah belum berakhir, warga dunia tidak semua menerima kebudayaan yang diciptakan di Amerika Serikat dan di tempat lainnya. Globalisasi telah dan akan terus-menerus mencetuskan proses pelokalan yang hangat.

Sebagian apa yang telah memberikan kebangkitan Islam di Indonesia pada tahun 1980-an dan 1990-an vitalitasnya yang luar biasa adalah kenyataan bahwa mayoritas kalangan orang mukmin menempa pemahaman baru, tidak begitu banyak prinsip-prinsip iman mereka, sebagaimana hubungannya dengan perhatian politik dan etik sentral pada zaman kita. Sementara kelompok konservatif di sebagian dunia Islam terus-menerus menekankan bahwa demokrasi adalah institusi "Barat" yang antitesis terhadap nilai-nilai Islam. Muslim Indonesia telah membuat sumbangan tak ternilai harganya bagi politik global dengan menunjukkan bahwa demokrasi beresonansi dengan nilai-nilai Islam yang terdalam. Perjuangan mereka telah menunjukkan sekali dan untuk semua bahwa pandangan Samuel Huntington dan orang lain yang seperti dia itu keliru: tidak ada pertentangan antara Islam dan demokrasi.

Ketika mereka masuk ke dalam pasar global, orang-orang Islam dan yang lainnya di Indonesia berada pada tahap awal diskusi dan refleksi. Korupsi dan imoralitas kapitalisme perkoncoan Suharto menggores ingatan pahit tentang bagaimana,

bila dikawinkan dengan negara yang otoriter, kapitalisme bisa membuat ketidakadilan yang sangat buruk. Pada tahun-tahun mendatang, tantangan bagi umat Islam Indonesia dan orang Indonesia secara umum akan menunjukkan bahwa pasar bisa didomestikasikan sehingga sumber dayanya yang berlimpah bisa digunakan *untuk* kepentingan umum ketimbang menentangnya. Ada tantangan ke depan dan masih banyak yang harus dilakukan. Tetapi bila tulisan dalam kumpulan ini memiliki pesan tunggal, inilah pesan itu: setelah memperoleh begitu banyak dalam menghadapi rintangan besar, warga negara Indonesia, baik Muslim maupun non-Muslim, telah menunjukkan kepada kita suatu masa depan yang cemerlang dengan harapan demokratis dan janji pluralis.

Bangi, Malaysia
November 1999

Daftar Isi

Pengantar Redaksi ☙ v
Pengantar Penulis ☙ ix
Daftar Isi ☙ xxvii

1.Islam dan Bangsa Pasca Suharto ☙ 1
2.*Print Islam:* Media Massa dan Persaingan Ideologis
di Kalangan Muslim Indonesia ☙ 43
3.Mengislamkan Jawa? Agama dan Politik
di Pedesaan Jawa Timur ☙ 91
4.Masyarakat dan Moralitas dalam Kapitalisme
Asia Baru ☙ 129
5.Masyarakat Sipil Islam Kemungkinannya
di Indonesia ☙ 183
6. Pasar dan Keadilan bagi Muslim Indonesia ☙ 237
7. Masyarakat Sipil:Kemungkinan Kultural
Suatu Ideal Modern ☙ 275

Rujukan ☙ 309
Biodata Penulis ☙ 329

Islam dan Bangsa Pasca Suharto

TAK dapat disangkal, kajian Indonesia sejak tahun 1980-an telah menyaksikan kebangkitan Islam yang belum pernah terjadi di sepanjang sejarah. Ketika bukti perkembangan ini pertama kali menjadi perhatian para spesialis Indonesia dari Barat, banyak yang merasa skeptis. Mereka masih yakin negara dan masyarakat sepenuhnya dikuasai oleh *abangan,* sehingga tidak mungkin terjadi transformasi kultural seperti itu. Namun, setengah generasi berikutnya, sebagian besar pengamat kini sepakat bahwa telah terjadi perubahan berarti dalam kedudukan sosial Islam sejak paruh kedua era Suharto. Hanya saja para pengamat tidak sepakat dalam menilai implikasi kebangkitan Islam itu bagi masa depan Indonesia. Apakah kebangkitan itu memberi harapan bagi warisan pluralisme keagamaan dan etnik Indonesia yang luar biasa? Atau mungkin ia memainkan peranan positif bagi upaya peningkatan dukungan sosial bagi

demokrasi, toleransi, dan hak-hak asasi manusia? Seberapa banyak jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan ini akan tergantung pada para penguasa Indonesia sendiri?

Ini merupakan pertanyaan yang luas. Penilaian yang tepat memerlukan pembahasan lebih luas ketimbang yang mungkin dilakukan dalam sebuah tulisan pendek. Namun, dalam bab ini saya akan mengupayakan suatu jawaban awal terhadap pertanyaan tersebut dengan beranjak dari puing-puing Orde Baru yang telah mati sebagai petunjuk mengenai kemungkinan peran Islam pasca Suharto. Secara khusus, saya akan menelaah bentuk-bentuk kebangkitan Islam, pengaruh sosial terhadap cita-cita dan praktiknya dan hubungan keduanya dengan kekuatan-kekuatan politik-ekonomi yang mentransformasikan Indonesia sekarang ini.

Mendahului kesimpulan saya, izinkan saya untuk mengatakan bahwa banyak jawaban terhadap pertanyaan ini tergantung pada cara elite penguasa mengeksploitasi kesetiaan umat Islam yang mengalami revitalisasi tetapi terkotak-kotak itu. Berbeda dengan beberapa gambaran (Huntington 1996), tidak ada pola tunggal peradaban politik Muslim yang luas itu, yang ada adalah beragam organisasi dan cita-cita yang bersaing. Pembentukan bangsa dan globalisasi pasar era modern hanya meningkatkan kemajemukan dan persaingan politik Muslim. Akibatnya, "benturan kebudayaan" yang paling penting saat ini bukanlah antara peradaban yang berbeda, tetapi —sebagaimana di Aljazair, Iran dan banyak negara lainnya— antara tradisi-tradisi politik yang bersaing di dalam negeri yang sama. Seperti persaingan antara visi-visi Islam yang berbeda yang kini menggantung dalam keseimbangan di Indonesia. Walaupun memperoleh warisan pahit dari rezim Suharto, namun keseimbangan di sini masih menyokong suatu Islam sipil dan demokratis.

Bentuk dan Makna Kebangkitan

Dalam karya mereka yang sangat cemerlang, Dale Eickelman dan James Piscatori mengamati bahwa ciri-ciri

penting politik Muslim di seluruh dunia sekarang ini adalah perebutan "penafsiran terhadap simbol-simbol dan penguasaan terhadap lembaga-lembaga yang melahirkan dan mempertahankannya baik formal maupun informal" (Eickelman & Piscatori 1996:5). Ciri-ciri persaingan yang menonjol adalah apa yang disebut oleh para pengarang itu (hlm. 38) sebagai "objektivikasi" pengetahuan keagamaan dan bersamaan dengan itu, pluralisasi wewenang keagamaan. Berbeda dengan abad ketika pengetahuan Islam dimonopoli oleh sejumlah kecil ulama, saat ini pengetahuan dan praktik Islam merupakan objek kepentingan bagi sejumlah orang yang kian meningkat jumlahnya. Dengan cara yang mengingatkan kita dengan pernyataan Benedict Anderson (1983) tentang pengaruh kapitalisme cetak (*print capitalism*) terhadap nasionalisme Eropa, Eickelman dan Piscatori mengamati objektivikasi pengetahuan ini bersamaan dengan ekspansi pendidikan tinggi massa, kebangkitan pasar yang luas bagi buku-buku dan surat kabar Islam yang murah (Atiyeh 1995, Eickelman 1993, Hefner 1997c) dan penyingkiran masyarakat pedesaan yang tertib oleh masyarakat urban yang tak memiliki tempat tinggal. Dengan migrasi, pendidikan dan pelarian urban, struktur-struktur sosial yang telah lama mengatur masyarakat menjadi lemah dan pada saat yang sama para ulama kehilangan monopoli mereka terhadap wewenang keagamaan. Alhasil, di seluruh dunia Muslim, para mubalig yang merakyat (Antoun 1989, Gafney 1994), para guru sufi neo-tradisional (Launay 1992, Mardin 1989, Villalon 1995) dan para "intelektual Muslim baru" yang mendapat pendidikan sekular (Meeker 1991, Roy 1993) bersaing dengan para ulama yang mendapat dukungan negara untuk mendefinisikan Islam. Di beberapa negara, "fragmentasi wewenang" tersebut telah menyebabkan terjadinya pluralisme kekuatan sosial dan menjadi kekuatan pemaksa demokratisasi (Hefner 1997a, Villalon 1995). Namun, di mana persaingan itu bersamaan dengan perang saudara, kehancuran ekonomi, polarisasi etnik atau kekerasan negara, perebutan itu kadang-kadang beriringan dengan meningkatnya "neo-fundamentalisme" keras

yang bertentangan dengan pluralisme, emansipasi perempuan dan masyarakat sipil Islam (Fuller 1996, Roy 1993).

Kebangkitan Islam di Indonesia mirip dengan kebangkitan di negeri-negeri Islam yang lain, tetapi juga memiliki beberapa ciri yang berbeda. Terutama, program pendidikan pada masa pemerintahan Suharto berpengaruh kuat terhadap kebangkitan tersebut. Antara tahun 1965 dan awal tahun 1990-an, persentase anak muda melek huruf dasar membubung tinggi dari sekitar 40% menjadi 90% (Jones dan Manning 1992:399). Peningkatan persentase orang yang menyelesaikan sekolah menengah lanjutan sama dramatiknya, dari kira-kira 4% pada tahun 1970 menjadi lebih dari 30% pada saat ini (Hull dan Jones 1994:162).

Pada dirinya sendiri, tentu saja tingginya tingkat pendidikan tidaklah menunjukkan tingginya derajat religiusitas; sebenarnya seperti ditunjukkan oleh Robert Wuthnow (1988) dan yang lain, di Barat tingginya tingkat pendidikan cenderung berjalan seiring dengan opini-opini sekular mengenai persoalan-persoalan politik. Namun, ada beberapa hal yang berbeda menyangkut hubungan pendidikan massa dengan kebangkitan agama di Indonesia. Pertama, perluasan pendidikan terjadi setelah tahun 1966, ketika undang-undang pendidikan nasional menetapkan bahwa semua siswa yang menjalani pendidikan agama ditinjau kembali dan dilaksanakan dengan penuh semangat. Akibat kebijakan yang keras ini jelas tampak di desa-desa Jawa Timur tempat saya bekerja pada tahun 1970-an dan 1980-an (Hefner 1985, 1987; bandingkan dengan Pranowo 1991). Walaupun pada era Soekarno (1950-1965) sekolah-sekolah dasar di desa-desa abangan telah mengabaikan aturan-aturan yang mengharuskan pendidikan agama atau melaksanakannya dengan cara serampangan (bahkan membayar orang-orang Jawa abangan untuk mengajar mata pelajaran agama), pada awal tahun 1970-an semua murid sekolah dasar menerima pengajaran agama yang sama dari para guru agama negeri.

Beberapa jam pengajaran agama setiap minggu tentu saja

tidak memadai untuk melahirkan kebangkitan Islam yang belum pernah terjadi dalam sejarah. Pengaruh kedua terhadap kebangkitan tersebut adalah ekspansi lembaga-lembaga Islam yang terjadi pada saat banyak orang Indonesia sedang mencari kerangka moral baru untuk memahami dunia yang begitu cepat berubah. Perubahan dalam konsumsi, komunikasi, pendidikan dan politik pasca 1966 merusak hierarki dan nilai-nilai yang berbasis lokal (Bowen 1993; Hefner 1990; Kipp 1993). Bahkan orang-orang desa yang berada di pelosok Nusantara diperkenalkan dengan barang-barang, mode, dan gagasan-gagasan politik yang disebarkan secara nasional. Peningkatan kehadiran negara dan matinya atau pembatasan struktur politik tahun 50-an yang berbasis partai juga berperan memperlemah struktur patronase dan prestise lokal serta identitas budaya yang suatu ketika pernah menjadi bagiannya. Perubahan tersebut membuat para elite lokal menginvestasikan sumber daya mereka bukan pada hubungan-hubungan lokal, tetapi pada barang-barang konsumsi, pendidikan, dan kapital yang mampu berfungsi sebagai mata uang dalam pasar negara tersebut. Di beberapa daerah seperti yang paling terkenal adalah Aceh, Irian, dan Timor Timur, perkembangan ini mendorong tuntutan balik yang defensif akan identitas etnik dan kedaerahan. Namun, di mana-mana reaksi tersebut menjadi lebih akomodatif. Gaya hidup dan tradisi lokal telah menjadi lebih Indonesia.

Pengaruh ketiga terhadap kebangkitan Indonesia terkait dengan memuncaknya kekuatan negara dan melemahnya tradisi lokal. Sebagaimana dicatat Schwarz (1994:64), bagi banyak orang Indonesia, "Islam dilihat sebagai alternatif yang aman bagi struktur politik yang sangat ketat". Sepanjang era Orde Baru, masjid-masjid, sekolah-sekolah, dan penerbitan Islam menawarkan kepada orang Indonesia sebagian kesempatan terbaik untuk diskusi-diskusi terbuka mengenai isu-isu publik. Di mana-mana negara Orde Baru memberlakukan pembatasan ketat terhadap semua bentuk partisipasi publik. Setelah protes politik pada bulan Januari 1974, rezim

tersebut memberangus media massa nasional. Pada tahun 1978, pemerintah memberlakukan pembatasan terhadap kegiatan politik kampus. Antara tahun 1984-1985, pemerintah mensyaratkan organisasi keagamaan dan organisasi massa untuk memasukkan ideologi negara Pancasila ke dalam anggaran dasarnya; organisasi yang menolaknya akan menghadapi pelarangan. Rezim Suharto juga secara teratur ikut campur tangan dalam urusan organisasi-organisasi keagamaan dengan memaksa mereka untuk menyetujui kebijakan negara dan memilih para pemimpin yang bisa diterima rezim tersebut. Upaya-upaya untuk menyingkirkan pembaru yang cenderung liberal, yaitu Abdurrahman Wahid dari kepemimpinan Nahdlatul Ulama pada tahun 1994 adalah satu contoh yang lebih tidak tahu malu dari campur tangan ini (lihat di bawah).

Meskipun ada campur tangan pemerintah, tetapi organisasi Islam membuktikan dirinya mampu mempertahankan derajat otonomi yang lebih besar *vis-a-vis* negara daripada kebanyakan organisasi publik. Dalam kampanye mereka menentang SDSB, UU Perkawinan (Feillard 1995:146-50), dan dalam dukungan terhadap bank Islam, antara lain, organisasi Islam mampu menggunakan pengaruh yang menentukan terhadap kebijakan-kebijakan pemerintah. Sebaliknya, paling tidak sampai bulan-bulan terakhir tahun 1997-1998, rezim Orde Baru menunjukkan suatu kemampuan yang unik untuk mengendalikan aktivisme kampus, organisasi-organisasi buruh, dan bahkan perhimpunan-perhimpunan bisnis (MacIntyre 1990). Rezim juga berhasil dalam memangkas dua partai politik yang memiliki independensi nominal, Partai Demokrasi Indonesia yang berorientasi nasionalis (PDI) dan Partai Persatuan Pembangunan yang memiliki kecenderungan Islam (PPP) menjadi marginal dan tidak efektif. Dalam lingkungan politik yang terkontrol ketat ini, lalu organisasi-organisasi sosial Islam adalah di antara sedikit organisasi yang mampu memberikan keterlibatan publik yang kritis.

Ciri keempat kebangkitan Islam terkait dengan upaya negara untuk membatasi bentuk-bentuk ekspresi keagamaan. Mes-

kipun kebangkitan Islam di Indonesia menyumbang "fragmentasi wewenang keagamaan" (Eickelman dan Piscatori 1996) seperti terlihat di banyak negara Islam yang lain, suasana keagamaan juga menunjukkan karakteristik yang menyatu dan memiliki standar tertentu. Yang terpenting dari hal ini melahirkan kesan yang jelas mengenai kebijakan negara. Dengan peraturannya yang hanya mengakui lima agama (Islam, Protestan, Katolik, Hindu, dan Budha) sebagai pilihan yang sah bagi para warga negara misalnya, negara Orde Baru secara efektif menyingkirkan agama-agama asli, yang pernah dipraktikkan dalam komunitas-komunitas lokal di Indonesia Timur, Kalimantan, dan pedalaman Sumatera. Para antropolog yang bekerja di wilayah-wilayah ini pada tahun 1970-an dan 1980-an memberikan laporan yang jelas mengenai dampak merusak kebijakan ini terhadap agama-agama asli dan sebaliknya peran kebijakan itu sebagai pemicu bagi konversi ke dalam Kristen atau Islam (Aragon 1992; Atkinson 1983; Hoskins 1987; Kipp 1993; Rossler 1997; Spyer 1996).

Kebijakan negara berdampak sama kuatnya terhadap kelompok Islam yang kurang ortodoks. Sebagaimana ditunjukkan studi Paul Stange terhadap gerakan *Sumarah* dalam kejawen pada tahun 1980-an, bahkan aliran kebatinan yang didukung oleh sebagian elite Jawa (suatu ketika termasuk Presiden Suharto) mendapatkan diri mereka berada pada posisi defensif dalam berhadapan dengan kebijakan negara dan pengaruh Islam. Meskipun pada tahun 1950-an, beberapa gerakan itu secara terbuka mengedepankan diri sebagai alternatif terhadap Islam (Geertz 1973; Hefner 1987), sejak akhir tahun 1980-an kebanyakan organisasi kejawen diwajibkan menampilkan diri lebih sebagai pendukung ketimbang penentang Islam normatif (Stange 1980, 1986; bandingkan dengan Cederroth 1995).

Kajian-kajian etnografik dari pedesaan Jawa melukiskan gambaran serupa pengaruh kebangkitan tersebut terhadap Islam rakyat. Selama tiga puluh tahun yang lalu, lembaga-lembaga yang pernah memungkinkan kejawen berfungsi sebagai alternatif publik terhadap Islam ortodoks telah mero-

sot, sementara lembaga-lembaga peribadatan dan pendidikan Islam normatif meluas. Dengan demikian, misalnya *slametan desa* yang boros yang pernah dirayakan oleh orang-orang kejawen di tempat-tempat keramat desa telah menghilang dari sebagian besar komunitas, meskipun di beberapa daerah perayaan yang bersifat perorangan masih bertahan (Cederroth 1995; Hefner 1987, 1993; Pranowo 1991). Kecewa dengan keikutsertaan organisasi-organisasi Islam dalam pembantaian anti-komunis tahun 1965-1966 (Cribb 1990; Hefner 1990), sejumlah orang kejawen –-mungkin 5% dari keseluruhan etnik Jawa—masuk agama Hindu atau Kristen pada tahun-tahun awal Orde Baru (Lyon 1977; Kim 1996). Yang lainnya mencari perlindungan di bawah payung perhimpunan aliran kepercayaan (Cederroth 1995). Namun, kedua perkembangan ini dibatasi oleh perbandingan semakin meningkatnya jumlah orang kejawen yang melaksanakan iman Islam yang lebih konvensional (Hefner 1987; Kim 1996; Pranowo 1991).

Para pengamat Indonesia telah lama curiga, perubahan dalam organisasi kebatinan dan Islam nominal bisa mempunyai implikasi politik yang serius. Kita tahu pada tahun 1950-an, Muslim nominal merupakan pendukung inti Partai Komunis Indonesia (PKI) dan sayap kiri Partai Nasional Indonesia (PNI). Penentangan terhadap Islam ortodoks adalah salah satu teriakan pawai-pawai kiri kerakyatan. Karenanya, perpindahan sejumlah besar Muslim nominal ke dalam Islam yang lebih ortodoks bisa merepresentasikan dengan baik perubahan signifikan dalam lingkungan politik.

Tetapi konsekuensi kebangkitan Islam lebih kompleks daripada peralihan sederhana dari nasionalisme sekular ke Islam "konservatif". Meskipun informasi statistik yang tepat sangat sedikit, bukti etnografis menegaskan bahwa pada tingkat individu banyak orang Indonesia, termasuk banyak Muslim yang saleh tetap**,** relatif tidak tertarik pada bentuk-bentuk agama yang didukung negara. Sebagaimana telah diilustrasikan mengenai peningkatan ketertarikan terhadap tarekat, banyak yang lebih suka melaksanakan spiritualitas

Islam ketimbang Islam yang dikembangkan negara. Di sini penting ditekankan bahwa ketertarikan rakyat terhadap tarekat ini kurang berkaitan dengan pengagungan terhadap cita-cita "Hindu-Budha" kuno seperti diduga mengenai kebudayaan Indonesia –bukti tentang ini sangat kurang—ketimbang dengan kepedulian banyak orang Indonesia awam terhadap otonomi pribadi dan penentuan etis sendiri.

Sama pentingnya, sebagaimana digambarkan oleh keterlibatan mahasiswa Islam dalam pendongkelan Suharto pada bulan Mei 1998, banyak anak muda yang saleh melihat Islam sebagai sumber nilai demokrasi dan persamaan. Sebenarnya, meskipun terdapat beberapa orang Muslim konservatif yang menolak hak-hak asasi manusia, pemerintahan konstitusional dan prinsip-prinsip demokrasi nasional, ciri-ciri alam politik Indonesia yang lebih menonjol sejak awal tahun 1980-an adalah para aktivis Islam telah menjadi pembawa utama cita-cita demokrasi (lihat Abdillah 1997). Muslim pro-demokrasi merupakan pengikut tunggal terbesar yang terlibat dalam upaya pendongkelan Suharto. Para pemimpin mereka Amien Rais, Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, dan banyak mahasiswa pemberani yang tetap anonim untuk menghindari penculikan atau pembunuhan—menunjukkan pemahaman praktis terhadap demokrasi dan penolakan damai yang tidak kurang patut dicontoh. Karena alasan ini dan alasan-alasan lainnya, maka penting untuk tidak mengasumsikan bahwa kebangkitan Islam secara ideologis seragam atau paling tidak antitesis terhadap demokrasi.

Tradisionalis dan Modernis

Butir terakhir yang harus ditekankan mengenai bentuk-bentuk dan makna kebangkitan Islam berkaitan dengan profil kelasnya. Oliver Roy (1994) berpendapat bahwa sayap kebangkitan Islam yang mobil secara politik di Timur Tengah secara khusus berbasis suatu aliansi dengan, di satu sisi, orang miskin perkotaan yang secara sosial tidak memiliki hak dan di sisi yang lain, para intelektual Muslim yang menurun mobilitas-

nya. Sebagian besar mereka menerima pendidikan teknik di sekolah-sekolah negeri hanya untuk masuk barisan penganggur. Jika diterapkan pada Indonesia, karakterisasi ini sangat menyederhanakan, sekalipun memunculkan beberapa isu yang berharga untuk dipertimbangkan.

Pada tahun-tahun pertama Orde Baru, kepemimpinan Islam yang sudah terpecah-belah mengalami pembelahan sepanjang garis ideologis dan generasi. Kelompok Islam besar yang paling stabil tetaplah Nahdlatul Ulama (NU, lihat Feillard 1995). Sekalipun terjadi perselisihan di dalam dan menghadapi upaya pemerintah yang bertubi-tubi untuk melemahkan organisasi itu, kepemimpinan NU mampu mempertahankan basis massanya. Seperti halnya organisasi yang berkembang pada tahun 1950-an, NU memiliki kepemimpinan yang terbelah dengan jelas. Susunan tersebut menghubungkan para aktivis kota yang terdidik dan secara ideologis cerdas dengan kepemimpinan pedesaan non-aktivis yang miskin dan konservatif. Kebanyakan mereka memimpin pesantren. Dari luar, aliansi khas ini membenturkan banyak pengamat dengan sesuatu yang sangat muskil. Namun di bawah bimbingan sejumlah pimpinannya yang terampil, NU telah membuktikan dirinya mampu menahan badai politik yang kejam.

Kunci kekuatan NU hingga bisa bertahan terkait dengan kebudayaan para pengikutnya. NU berkembang dalam lingkungan sosial Jawa, sebagian besar anggotanya dikaruniai sentimen kerakyatan yang mendalam atau nasionalisme yang progresif. Masalah ini didokumentasikan Andree Feillard dengan baik dalam sejarah mutakhir mengenai organisasi tersebut (Andree 1995). Sama pentingnya, orang Jawa pedesaan yang merupakan basis NU relatif toleran terhadap perbedaan iman Islam—sejauh perbedaan itu tidak menyerang kesucian Islam itu sendiri (suatu garis yang secara teratur diinjak-injak oleh Partai Komunis pada tahun 1950-an).

Sejak tahun 1980-an, pemimpin NU yang cerdas dan karismatik, Abdurrahman Wahid, berusaha membawa dua sayap organisasi itu ke dalam kerjasama yang lebih besar. Dia ber-

usaha memanfaatkan kemampuan intelektual dan keorganisasian para aktivis kota untuk mentransformasikan basis massa pedesaan yang miskin. Hasil upaya berani ini telah berbaur. Di satu sisi, Abdurrahman berhasil mengembalikan PBNU menjadi pusat kritik demokratis terhadap pemerintah dan umat Islam itu sendiri. Sama pentingnya, meskipun pada tahun-tahun terakhirnya Suharto sengaja memanipulasi sentimen Muslim konservatif terhadap warga Tionghoa (lihat di bawah), Abdurrahman berhasil meyakinkan minoritas keagamaan dan etnik itu bahwa mereka merupakan anggota masyarakat Indonesia yang bernilai.

Namun di sisi lain, Abdurrahman kurang berhasil terutama dalam memperbaiki kondisi ekonomi anggota NU. Meskipun ada beberapa inisiatif yang bermaksud baik (lihat Hefner 1996), namun basis NU tetap menjadi lapis masyarakat Islam yang paling miskin dan kurang terdidik. Oleh karena itu, budaya sayap kota NU hanya secara parsial terintegrasi ke dalam organisasi massa pedesaan. Pada tahun 1990-an, titik lemah NU ini tidak lepas dari perhatian para ahli strategi Suharto. Beberapa lama mereka berusaha mengeksploitasi hal ini untuk menghalangi upaya-upaya pro-demokrasi Abdurrahman (lihat di bawah).

Para Muslim modernis memiliki profil sosial yang lebih seragam ketimbang kelompok tradisional. Kelompok modernis lebih urban, lebih makmur, dan lebih terdidik. Meskipun secara kultural relatif homogen, para modernis telah lama terbelah oleh pembagian ideologi yang sama parahnya dengan kelompok tradisional. Yang paling terkenal, sejak tahun 1970-an kepemimpinan senior yang memimpin partai Islam modernis, Masyumi pada tahun 1950-an telah diadu melawan kelompok yang lebih kecil tetapi secara sosial berasal dari kelompok intelektual Islam baru (Anwar 1995; Hassan 1980; Nurcholish 1984, 1994). Kelompok yang disebut terakhir menjaga jarak dengan organisasi partai yang dipimpin oleh para modernis senior. Memang sebagian intelektual baru itu menentang pembentukan partai Islam dan sebagai gantinya mereka

menghendaki strategi "kultural" revitalisasi Islam dengan lebih memfokuskan pada penguatan nilai-nilai Islam dalam masyarakat ketimbang penguasaan negara (Barton 1995: Hefner 1997b; Nurcholish 1984; Malik dan Ibrahim 1997).

Perselisihan antara para modernis tua dan muda ini di samping dipengaruhi oleh perbedaan kelas dan status sosial, juga perbedaan generasi dan ideologi. Pada awal tahun 1950-an, tokoh-tokoh senior seperti Muhammad Natsir, Muhammad Roem dan Anwar Harjono telah mengerahkan segala daya upaya dalam politik konstitusional dan jalan pemilu untuk meraih kekuasaan. Sebagaimana ditunjukkan Allan Samson (1972) pada akhir tahun 1960-an, ketika para pemimpin melihat prospek mereka untuk memenangkan pemilu pudar pada tahun 1950-an, otoritas mereka ditantang oleh tokoh-tokoh yang konservatif secara teologis dalam Masyumi tempat berafialiasi sebagian besar modernis Indonesia. Pada tahun-tahun itu, komunitas bisnis yang sebelumnya membiayai kegiatan-kegiatan Masyumi mengalamai kemerosotan begitu inflasi dan kehancuran infrastruktur menghantam ekonomi Indonesia. Meskipun banyak kelas menengah Islam yang lama berharap melihat keberuntungan mereka bangkit di bawah Orde Baru, elite penguasa mengambil sebagian besar transaksinya, bukan bersama para usahawan Muslim, tetapi bersama Tionghoa Indonesia dan di kemudian hari bersama anak-anak elite penguasa sendiri (Robison 1992; Hefner 1998).

Setelah mengalami kemenangan demokrasi sosial Islam yang cemerlang, pada akhir tahun 1960-an kepemimpinan modernis tua menanggapi krisis pengikut mereka ini dengan menggerakkan pasar ke bawah, dengan lebih mengarahkan seruan mereka kepada orang miskin kota dan kelas menengah bawah ketimbang kelas menengah Muslim. Peralihan massa ini terutama tampak dalam pernyataan organisasi yang paling langsung mewarisi Masyumi, yakni Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII). Karena dipersulit oleh hambatan pemerintah dan dipinggirkan dari kehidupan politik, DDII mengarahkan seruannya pada basis sosial yang lebih miskin

dan kurang terdidik. Organisasi ini menawarkan hukum Islam dan kesalehan ritual sebagai obat bagi penyakit masyarakat.

Dengan pernyataan-pernyataan yang keras dan tak mengenal kompromi, ia juga mencela konsumsi yang berlebihan, korupsi pemerintah, aliran kejawen, liberalisme Islam, dan dominasi ekonomi Tionghoa. Dalam pernyataannya yang paling penuh bunga bahasa, DDII mengidentifikasi semua ini sebagai "agen konspirasi luas untuk kristenisasi Indonesia" (Hefner 1997c).

Pada lima tahun terakhir kekuasaannya, Suharto mengarahkan perhatiannya pada Muslim konservatif ini dan berusaha menekan kegiatan Muslim pro-demokrasi. Menanggapi tawaran presiden, DDII dan kelompok-kelompok yang berafialiasi dengannya berdamai dengan rezim. Mereka terus mencela tindakan-tindakan pemerintah yang tidak demokratis dan mengutuk para penasihat rezim karena telah memberikan apa yang mereka anggap sebagai keuntungan ekonomi yang tidak adil kepada etnik Tionghoa. Tetapi dalam pernyataan-pernyataan publik, kepemimpinan DDII berusaha tidak mengkritik presiden sendiri. Sebaliknya mereka secara teratur memujinya karena, menurut mereka, dia mendukung kepentingan-kepentingan Islam. Pesan tersebut tampaknya menyatakan bahwa orang-orang Katolik, orang-orang sekular, orang-orang kejawen dan Tionghoalah yang bertanggungjawab terhadap penyimpangan Orde Baru, bukan Suharto.

Para intelektual Islam baru yang menonjol pada tahun 1970-an dan tahun 1980-an memiliki profil sosial yang sangat berbeda. Sekalipun banyak yang lahir dari kelas menengah Muslim lama, sebagian besar mengarahkan seruan mereka kepada kelas menengah Muslim baru untuk memusatkan perhatian bukan pada perdagangan dan usaha independen, tetapi dalam pendidikan, birokrasi negara, dan bisnis-bisnis yang didukung negara. Profil pemimpin baru Islam yang urban dan terdidik ini membuat mereka terbuka terhadap aliran-aliran baru dalam pemikiran Islam, termasuk tulisan Islam

berorientasi aktivis dari Asia Selatan dan Timur Tengah dan kesarjanaan Barat mengenai demokrasi dan modernitas. Dari perspektif Islam perbandingan, kedalaman dan keluasan keterlibatan Muslim dengan literatur mengenai demokrasi dan modernitas itu sangat luar biasa. Sejak akhir tahun 1980-an, tempat utama bagi perdebatan yang hidup mengenai demokrasi dan gagasan-gagasan pluralisme bukan di kalangan para nasionalis sekular, tetapi di kalangan demokrat Islam yang cenderung pada pembaruan. Tidak ada negeri mana pun di dunia Islam yang memiliki intelektual Islam yang menggunakan gagasan-gagasan demokrasi, masyarakat sipil, pluralisme, dan kekuasaan hukum dengan ketegaran dan kepercayaan diri yang sama dengan para Muslim Indonesia.

Namun lemahnya basis ekonomi dan seruan kepada para pengikut dengan ikatan yang kuat dengan birokrasi, para intelektual Islam baru ini juga rentan terhadap tekanan rezim Suharto. Kerentanan ini tidak ada yang lebih jelas daripada dalam organisasi yang diciptakan Suharto pada bulan Desember 1990 agar berfungsi sebagai kendaraan bagi intelektual Islam baru itu, yaitu ICMI, Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia. ICMI mewakili upaya berani di pihak rezim Suharto untuk mengkooptasi dan mengendalikan Islam Indonesia. Tetapi, ia sekaligus menjadi salah satu bukti kegagalan terbesar rezim tersebut.

Dari Revitalisasi ke Kooptasi

Pembentukan ICMI merupakan hasil dari bersatunya kekuatan-kekuatan sosial yang kompleks (lihat Hefner 1997a; Anwar 1995). Di antaranya adalah kebangkitan Islam, pertumbuhan kelas menengah terdidik dan makmur; dan pada akhir tahun 1980-an, kepentingan Suharto untuk mencari basis dukungan di luar militer. Secara bersama-sama perkembangan ini mendorong Islam ke pusat gelanggang politik Indonesia yang selama dua puluh lima tahun dilarang.

Kita tahu bahwa presiden Suharto membuat kedekatannya dengan umat Islam sebagian sebagai pengimbang memburuk-

nya hubungan dengan para perwira tinggi ABRI, terutama dengan tokoh berpengaruh mantan Menteri Pertahanan dan Keamanan/Panglima ABRI, Benny Moerdani. Ketika menjadi orang paling kuat dalam militer Indonesia pada akhir tahun 1980-an, Benny berani bertanya kepada presiden mengenai kegiatan bisnis keluarganya yang korup. Sebagaimana dengan para penentang sebelumnya, Suharto tidak menerima kritik. Dia melancarkan kampanye yang tak kenal ampun untuk menetralisir pengaruh Benny dalam ABRI dan berusaha membuat perimbangan kekuatan ABRI dengan kekuatan umat Islam.

Beberapa pengamat politik Barat telah berbicara seolah-olah kekhawatiran presiden terhadap Benny merupakan satu-satunya pengaruh atas sikap presiden terhadap umat Islam. Analisis ini menjadi berlebihan, karena ternyata tawaran tersebut tetap berlangsung setelah Benny dipaksa keluar dari jabatannya. Walaupun benar dalam melihat ketegangan dengan militer, namun analisis itu juga terlalu sempit karena gagal menjelaskan mengapa presiden kemudian melihat umat Islam sebagai kekuatan signifikan di tempat pertama. Dari wawancara saya dengan beberapa menteri menegaskan bahwa sudah sejak pertengahan tahun 1980-an, presiden menyadari dan menaruh perhatian pada kebangkitan Islam yang semakin meningkat. Dalam beberapa kesempatan pada tahun-tahun itu dikabarkan dia telah menyatakan keinginannya untuk menghindari konfrontasi dengan Islam sebagaimana yang terjadi di negeri-negeri Islam yang lain. Pada tahun 1980-an, Suharto dan para penasihatnya secara teratur merenungkan peristiwa-peristiwa di Iran. Pada tahun 1990-an mereka mendiskusikan krisis di Aljazair. Presiden diberitakan telah mempertimbangkan contoh-contoh ini. ICMI adalah hasilnya.

ICMI ditentang oleh banyak orang di kalangan militer dan paling menarik dari Nahdlatul Ulama. Para pendukung pembaruan demokratis dalam NU menganggap ICMI bukan sebagai alat penetrasi Islam terhadap negara, sebaliknya adalah alat bagi negara untuk melakukan penetrasi terhadap Islam.

Mereka khawatir ia akan menjebak gerakan sosial Islam sebagai awal untuk menggunakan pengaruh sosial. Abdurrahman Wahid, pempimpin NU, telah bekerja selama 10 tahun untuk mentransformasikan organisasinya agar menjadi alat bagi pengembangan masyarakat bawah dan moderasi pluralis. Setelah mengabdikan dirinya pada upaya ini, Abdurrahman kecewa melihat pemerintah 'bermesraan'dengan para pemimpin Islam yang ia anggap konservatif (lihat Schwarz 1994:187). Dalam wawancara dengan saya pada tahun 1992, ia mengingatkan bahwa presiden sedang bermain api dengan fundamentalis. Pernyataan yang sama yang disampaikan Abdurrahman kepada para wartawan Indonesia dikabarkan telah membuat Suharto marah.

Namun yang lainnya dalam kepemimpinan Islam, terutama di jajaran modernis-teologis menyambut baik pembentukan ICMI, meskipun bukan tanpa kemenduaan. Secara pribadi, banyak yang menyatakan prihatin terhadap motif presiden. Mereka khawatir akan keberhasilan presiden dalam mengkooptasi para pengkritik rezim. Namun, setelah mengalami marginalisasi politik selama seperempat abad, maka tidak mengejutkan kelompok lain di kalangan pemimpin modernis melihat prospek pengaruh yang menggoda sekalipun terbatas. Anwar Harjono, anggota Masyumi jajaran atas dan anggota DDII yang pada tahun 1980-an aktif dalam kelompok "Petisi 50," menyembunyikan keberatannya untuk bekerja sama dengan pemerintah, berharap sikap presiden merupakan pertanda bagi masa depan yang lebih baik. Dia dan para pengikutnya membenarkan tindakan mereka dengan menyebutkan sejumlah konsesi yang diberikan presiden kepada umat Islam antara tahun 1988 dan 1993. Konsesi ini termasuk pendirian bank Islam, perluasan wewenang pengadilan Islam, pencabutan larangan pemakaian jilbab di sekolah-sekolah umum, pendirian surat kabar Islam, penghapusan SDSB, peningkatan program siaran Islam di TV (termasuk pelajaran bahasa Arab), peningkatan dana untuk sekolah-sekolah Islam dan masjid serta penggantian Jenderal Benny Moerdani yang Katolik sebagai

Panglima ABRI dengan jenderal yang lebih simpatik terhadap Islam (Hefner 1997b; Effendy 1994). Di kalangan Muslim konservatif dan moderat, ada pembicaraan mengenai "bulan madu" Islam dengan presiden.

Namun dari segi politik, keterbukaan bagi umat Islam sangat dibatasi. Sejak awal, orang-orang Islam yang dianggap kritis terhadap rezim disingkirkan dari jajaran mereka yang mendapat kemurahan presiden. Bahkan di kalangan mereka yang setuju bekerja sama dengan rezim pun mendapatkan diri mereka menjadi sasaran kontrol terus-menerus. Selama bulan-bulan yang mengantarkan pada pembentukan ICMI misalnya, para pengamat berharap kepemimpinan organisasi itu diberikan kepada Dawam Rahardjo, seorang Muslim yang cerdas, independen, dan sangat moderat. Dia telah bertahun-tahun bekerja di lingkaran Lembaga Swadaya Masyarakat. Bagi para pendukung ICMI di luar pemerintah, Dawam merupakan kebajikan sofistikasi intelektual dan moderasi politik kepada siapa mereka harapkan ICMI didedikasikan. Namun, yang mengecewakan Muslim independen, kepemimpinan tidak diberikan kepada Dawam, tetapi kepada Menteri Ristek B.J. Habibie, salah satu pembantu presiden terdekat. Meskipun Habibie dikenal saleh, tetapi ia tidak pernah menjadi pemimpin di dalam masyarakat Islam atau menunjukkan perhatian pada urusan umum Islam. Ia paling dikenal bukan karena kepercayaan Islamnya, tetapi karena komitmen pada program-program industrialisasi mahal yang disubsidi negara. Pada akhir tahun 1980-an, usahanya dalam pembangunan industri pesawat terbang, kapal laut dan "industri strategis" lainnya diperkirakan telah menguras ratusan juta dollar dari APBN. Sampai akhir tahun 1980-an, tak seorang pun di kalangan orang dalam yang menikmati kemurahan hati presiden sebanyak yang diperoleh Habibie. Dan tak seorang pun memiliki loyalitas yang lebih daripada dia.

Lantas bagi Suharto jasa Habibie terletak pada kesetiaannya dan pada kenyataan bahwa para pemimpin Islam paling tidak merasa ia simpati pada keprihatinan mereka. Tokoh lain yang

pernah menjadi menteri yang namanya dibicarakan mungkin memimpin ICMI adalah Emil Salim. Emil adalah ekonom yang mumpuni dan memiliki karakter yang luhur. Namun, ia juga dikenal memiliki rasa khawatir yang serius terhadap urusan ekonomi keluarga presiden dan presiden sendiri (begitu krisis politik Indonesia kian mendalam tahun 1997-1998, Emil dengan cepat bergerak menjadi oposisi dan ternyata salah seorang pengkritik presiden yang paling berani). Habibie tidak memiliki syarat-syarat ini. Dia juga tidak memiliki basis kekuatan yang independen sehingga membuat dia lebih tergantung pada kemurahan hati presiden. Lebih dari itu, dengan mimpinya membawa Indonesia ke masa depan teknologi tinggi, Habibie menarik pihak Suharto yang melihat patronase pemerintah sebagai sarana penting dalam kemajuan perekonomian.

Muslim independen dalam ICMI menyadari penugasan Habibie adalah untuk memenangkan dukungan mereka sembari menjamin para anggota rakyat jelata tidak melampaui batas-batas pembangkangan yang dimungkinkan. Namun, pada awal tahun 1990-an, mereka dan orang Indonesia lainnya berharap presiden akhirnya bisa mengendorkan kendalinya pada politik. Mereka juga berharap energi pribadi Habibie yang periang bisa merusak dan mendorong Suharto yang renta menjadi goyah. Bagaimana pun, keputusan menyingkirkan Dawam dan tokoh independen lainnya dari posisi kekuasaan di ICMI merupakan isyarat awal ekspresivitas tanpa karakter dari Habibie sebenarnya bukanlah suatu pertanda keterbukaan yang murni. Suatu pertanda buruk berkaitan dengan ini terjadi pada tahun 1992 dengan pendirian surat kabar ICMI, *Republika*. Lagi-lagi Dawam diharapkan akan ditunjuk sebagai Pemimpin Redaksi. Namun posisi tersebut justru diberikan kepada orang yang memiliki kaitan erat dengan Menteri Penerangan Harmoko, kroni Suharto yang terkenal.

Pola kooptasi dan kontrol yang sama lagi-lagi terulang pada empat tahun berikutnya. Ketika jelas ICMI memperoleh keuntungan dari kemurahan hati presiden, organisasi tersebut

dibanjiri oleh para birokrat yang berusaha mencari pengaruh. Pada tahun 1994-1995, para birokrat negara begitu mendominasi kepemimpinan ICMI sehingga para Muslim independen mengeluhkan bahwa mereka telah kehilangan kontrol terhadap organisasi mereka sendiri.

Sekalipun sangat dibatasi, keterbukaan pemerintah kepada umat Islam bagaimana pun memberikan suatu panggung diskusi politik bagi pembaru Islam. Tokoh-tokoh independen dalam ICMI bekerja keras untuk mensponsori seminar-seminar mengenai hak-hak asasi manusia, pembaruan ekonomi, dan hukum konstitusional. Para anggota MASIKA, sayap pemuda ICMI, tidak menghentikan kritik mereka terhadap korupsi dan seruan mereka akan pembaruan ekonomi. Sama pentingnya, pada tahun 1992 pemerintah memberikan SIUPP kepada ICMI untuk mendirikan sebuah surat kabar Islam. Pendirian surat kabar itu diterima baik bahkan oleh orang-orang yang memahami bahwa para redaktur akan menjadi sasaran tekanan politik yang mendalam.

Antara tahun 1992 dan 1998, mereka secara berulang-ulang menjadi sasaran tekanan seperti itu. Tetapi para pembaru politik yang menjadi bagian kecil tetapi vokal dari stafnya terus-menerus mengangkat persoalan-persoalan penting (Hefner, 1997c). Mingguan yang berhubungan dengan ICMI, *Ummat*, bahkan menjadi suara perubahan yang lebih konsisten. Majalah ini secara teratur memuat tulisan-tulisan kritis mengenai pemerintah dan menghendaki pembaruan demokratis. Begitu terjadi kemerosotan ekonomi setelah bulan Agustus 1997, *Ummat* adalah pengkritik presiden di garis depan; pada akhir tahun 1997, *Ummat* adalah salah satu majalah pertama yang menuntut pengunduran diri presiden.

Peristiwa-peristiwa yang baru saja dipaparkan menunjukkan bahwa suara-suara pembaruan politik dalam ICMI dan dalam masyarakat Islam secara keseluruhan selalu mencakup sejumlah orang yang lebih luas ketimbang kalangan terbatas para teolog liberal dan neo-modernis. Penting untuk menekankan pokok persoalan ini, karena beberapa pengamat Barat telah

menunjukkan ketakutan bahwa Muslim Indonesia yang secara serius memiliki komitmen terhadap pembaruan demokratis hanyalah para teolog liberal dan jumlah mereka sedikit. Namun, komitmen terhadap demokrasi dan kekuasaan hukum lebih luas. Sri Bintang Pamungkas, yang terkenal karena komitmennya terhadap pemerintahan konstitusional dan kebebasan pers, anggota DPR dan anggota ICMI yang dipenjara pemerintah pada tahun 1996 karena mengkritik presiden, tidak pernah menjadi seorang neo-modernis atau liberal secara teologis. Sebagai seorang populis atau bahkan demokrat radikal berkaitan dengan politik—orang yang tidak ragu mengatakan, misalnya keinginan melepaskan tahanan politik sayap kiri, juga tahanan politik Muslim—menyangkut persoalan-persoalan teologis Sri Bintang Pamungkas terkenal sangat ketat. Pimpinan Perusahaan *Republika*, Haidar Bagir sama terkenalnya karena komitmennya yang luar biasa terhadap integritas jurnalistik dan kebebasan intelektual. Sebelum masuk ke *Republika*, ia menunjukkan komitmen ini melalui karyanya di Penerbit *Mizan*, salah satu penerbit literatur politik dan keagamaan yang terkenal. Sekalipun sebagai penerbit ia menganut liberalisme, menyangkut soal ibadah dan prinsip-prinsip keagamaan, Haidar Bagir juga dikenal ketat. Sama halnya, Amien Rais, pemimpin terkemuka organisasi reformis terbesar, Muhammadiyah, mengenai persoalan-persoalan teologis juga agak konstruksionis-ketat. Sudah lama ia tidak senang dengan penafsiran liberal terhadap Islam yang disampaikan oleh neo-modernis seperti Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid. Tetapi, apa pun pilihan teologisnya, Amien Rais memiliki pemahaman yang canggih terhadap teori demokrasi dan komitmennya terhadap kebebasan pers, peradilan yang independen, dan pemilu yang bebas, jujur, dan adil. Sebagaimana diilustrasikan oleh contoh ini dan contoh-contoh yang lainnya, komitmen terhadap pembaruan politik di kalangan ICMI independen dan dalam kepemimpinan Muslim secara umum, tidak terbatas pada mereka yang liberal secara teologis, tetapi dimiliki oleh segmen luas komunitas Muslim independen.

Namun, setelah tahun 1994, jelas bahwa keterbukaan politik yang disuarakan pada awal tahun 1990-an secara efektif telah semakin tertutup. Pelarangan terhadap tiga mingguan Indonesia paling terkemuka pada tahun 1994 (*Human Rights Watch*, 1994), pengadilan dan pemenjaraan terhadap Sri Bintang Pamungkas pada tahun 1995-1996, pemecatan yang janggal terhadap Megawati Soekarnoputri pada bulan Juli 1996 mengguncang mereka yang berharap Suharto mengendorkan cengkeramannya terhadap urusan politik. Skandal-skandal korupsi di Mahkamah Agung, penghancuran terhadap gerakan buruh independen yang masih muda, dan kontrol yang lebih ketat terhadap LSM hanya menambah rasa putus asa. Begitu pula penyalahgunaan kekuasaan tanpa malu oleh anak-anak presiden, yang ketamakannya hanya dilampaui oleh sikap acuh tak acuh mereka terhadap kemarahan rakyat yang ditimbulkannya.

Semua peristiwa ini memiliki dampak menentukan terhadap konstelasi kekuatan-kekuatan politik di mana Muslim Indonesia ambil bagian di dalamnya. Pada bagian berikut saya ingin melihat sifat perubahan aliansi ini dengan menelaah secara singkat kerusuhan "etnoreligius" tahun 1995 hingga 1997 dan runtuhnya rezim dalam kebangkitan itu. Kekerasan itu melibatkan berlusin-lusin insiden, termasuk sejumlah serangan terhadap warga Tionghoa dan pembakaran atau penghancuran lebih dari dua ratus gereja Kristen. Insiden-insiden ini, lebih dari sekadar ekspresi spontan kemarahan rakyat, merupakan bukti semakin hilangnya konsensus terhadap persoalan-persoalan politik di kalangan elite Orde Baru. Insiden itu juga mengilustrasikan cara yang digunakan beberapa oknum di dalam negara yang berusaha memperburuk perpecahan di masyarakat untuk mengedepankan kepentingan politik mereka.

Kekerasan Negara

Kekerasan tahun 1995 hingga 1997 didahului oleh insiden yang lain, yakni terpilihnya kembali Abdurrahman Wahid

pada bulan Desember 1994 sebagai pimpinan Nahdlatul Ulama. Pemilihan tersebut adalah peristiwa yang menggemparkan, di mana para pejabat pemerintah bekerja di belakang layar dalam upaya untuk menyingkirkan Abdurrahman Wahid yang akhirnya tidak berhasil. Sudah menjadi pendapat umum, dan ini saya percayai, bahwa upaya tersebut akhirnya gagal karena tokoh-tokoh kunci militer Indonesia yang tidak senang dengan strategi politik Suharto menunjukkan mereka tidak berkepentingan dengan tersingkirnya Abdurrahman Wahid. Di sini, semakin terlihat isyarat jelas perpecahan di kalangan elite negara.

Logika penentangan Abdurrahman Wahid terhadap ICMI dan ikatannya dengan militer adalah subjek yang kompleks di pihak mereka sendiri. Dengan adanya dominasi militer terhadap urusan politik, tidak ada pemimpin publik di Indonesia yang bisa mengabaikan militer. Untuk mempertahankan kelangsungan hidupnya, organisasi-organisasi sipil memerlukan beberapa langkah patronase militer. Namun, berbeda dengan potretnya dalam beberapa analisis Barat, militer yang mendominasi politik Indonesia belum pernah tampil sebagai *junta* gaya Amerika Latin yang diorganisir di sekitar personalitas dan ideologi tunggal, *caudilo*. Sebaliknya, meskipun ABRI bersatu dalam membela hak-hak mereka untuk campur tangan di dalam politik, intervensi khusus masing-masing komandan membuat seringkali berorientasi terhadap kepentingan-kepentingan yang bersaing atau bertentangan. Juga secara organisasional, pemimpin militer yang berbeda beraliansi dengan organisasi-organisasi sipil yang bersaing. Pada saat terjadi konflik elite, faksi-faksi militer mungkin berusaha mengepung rival-rivalnya dengan memobilisasi sekutu-sekutu sipil ini.

Sejak pembentukan ICMI, Abdurrahman sangat menyadari dalamnya penentangan militer terhadap organisasi tersebut. Meskipun selama bertahun-tahun ia telah memiliki hubungan akrab dengan banyak Muslim independen yang terlibat di dalam pembentukan ICMI (seperti, yang paling terkenal,

Nurcholish Madjid), tetapi sejak awal Abdurrahman sudah menunjukkan dengan jelas bahwa ia sangat menentang organisasi itu. Meskipun didekati secara pribadi oleh B.J. Habibie pada bulan-bulan menyusul pembentukan ICMI, Abdurrahman terus-menerus melakukan apa yang menurut standar politik Indonesia merupakan kritik yang luar biasa kasar terhadap organisasi tersebut, dengan menyatakan organisasi itu sebagai sektarian dan sarang para fundamentalis Islam. Meskipun Abdurrahman menyadari penentangan militer terhadap ICMI, ini tidak lain hanyalah salah satu pertimbangan yang mempengaruhi pernyataan-pernyataannya yang tanpa kompromi. Dalam diskusi-diskusi pribadi dengan sahabat-sahabatnya di dalam Forum Demokrasi (di mana dirinya adalah pimpinan kehormatan), Abdurrahman juga menunjukkan bahwa ia khawatir Suharto mendirikan ICMI bukan hanya untuk mengimbangi penentang-penentangnya di militer, tetapi juga untuk memecah-belah gerakan pro-demokrasi berdasarkan garis keagamaan. Penilaian terhadap maksud Suharto itu tidak diragukan lagi kebenarannya, tetapi kritik Abdurrahman yang membuat guncangan luas telah membuat banyak orang di dalam ICMI berpendapat Abdurrahmanlah yang mengipas-ngipas api sektarianisme, bukan mereka.

Ketika usulan untuk mendirikan ICMI pertama kali disampaikan kepada presiden pada pertengahan tahun 1990, kebanyakan elite militer, termasuk wakil presiden, Try Sutrisno, menentang keras (Hefner, 1997a). Beberapa minggu kemudian, ketika jelas bahwa presiden bermaksud mensponsori organisasi tersebut, sebagian besar menghentikan kritik terbuka mereka. Dengan cara politik Indonesia yang coba-coba dan benar, banyak pensiunan militer bahkan bergabung ke dalam organisasi itu. Bagaimana pun bukan rahasia lagi bahwa para petinggi militer tidak mempercayai organisasi tersebut dan memandang rendah pemimpinnya yang flamboyan, B.J Habibie.

Pada awal kariernya, Habibie diberikan kontrol terhadap "industri-industri strategis milik negara", termasuk pembuatan kapal laut, pembangunan industri pesawat terbang, dan

pembuatan alat-alat perang. Posisi ini memberikan kepadanya sejumlah pengaruh dalam persoalan-persoalan anggaran, termasuk anggaran yang mempengaruhi militer. Para pejabat militer merasa marah ketika, pada tahun 1993, Habibie menolak permohonan mereka dan mengatur pembelian kapal perang ex Jerman Timur untuk Angkatan Laut Indonesia. Pembelian itu ditangani dengan cara mengelak saluran militer yang normal, membebani militer dengan biaya kapal, dan rehabilitasi yang banyak yang dirasakan menghabiskan anggaran mereka. Pengaturan itu juga memberikan jaminan sehingga Habibie bisa memperoleh keuntungan dari "biaya manajemen" yang berhubungan dengan pembelian itu. Pada akhir tahun 1993 dan awal tahun 1994, rincian "biaya manajemen" itu menjadi sasaran investigasi pers yang terpublikasi dengan baik. Meskipun para wartawan yang terlibat dalam reportase ini menolak dengan keras (dan saya yakin ini bisa dipercayai) bahwa militer terkait dengan investigasi ini, para pejabat militer jelas-jelas menghargai sorotan terhadap transaksi gelap Habibie; secara pribadi, beberapa orang dari mereka menyatakan harapan hal itu akan membawa kejatuhannya. Pada bulan Juni 1994, kontroversi yang disebabkan oleh reportase investigatif ini memberikan alasan kepada presiden untuk memberangus dua majalah berita Indonesia paling terkemuka dan satu tabloid, yaitu *Tempo*, *Editor* dan *DeTik*. Insiden itu menggemparkan para pengamat politik dalam negeri dan membuyarkan harapan kemungkinan Habibie menjadi pendukung diam-diam pembaruan politik. Insiden tersebut juga mengisyaratkan bahwa kemesraan singkat Indonesia dengan keterbukaan telah berakhir.

Beberapa bulan kemudian, kampanye untuk menyingkirkan Abdurrahman Wahid dari kepemimpinan NU memberikan indikasi lain betapa singkatnya janji era keterbukaan. Siapa yang berada di balik kampanye tersebut? Di lingkaran elite Jakarta pada tahun 1995, ada rumor bahwa ada biro kecil yang menangani trik-trik kotor yang bekerja untuk ICMI dan ia menyalurkan uang dan dukungan logistik kepada musuh-

musuh Abdurrahman di NU. Dalam wawancara dengan saya, para pejabat ICMI berulang-ulang menolak keterlibatan mereka dalam kampanye tersebut, meskipun beberapa orang tidak berusaha menyembunyikan kebencian mereka terhadap Abdurrahman Wahid. Meskipun isu tersebut tidak pernah muncul ke publik, bukti-bukti yang diberikan oleh para aktivis pro-demokrasi di ICMI yang menentang kampanye anti-Abdurrahman Wahid menegaskan bahwa sebagian besar anggota ICMI tidak tahu-menahu tentang upaya itu. Namun, informasi yang sama menyatakan bahwa memang ada biro trik-trik kotor yang mengkoordinasikan kampanye melawan Abdurrahman Wahid. Organisasi itu berada di bawah arahan enam orang yang aktif di ICMI dan biro intelijen Golkar. Kenyataan bahwa Muslim pro-demokrasi di ICMI membawa bukti ini menjadi perhatian saya mengilustrasikan bahwa berbeda dengan potret yang dibuat oleh para sarjana Barat, ICMI selalu direcoki oleh pembangkang internal dan beberapa di antara anggotanya telah lama memiliki komitmen terhadap nilai-nilai demokrasi.

Meskipun Abdurrahman bisa bertahan terhadap serangan atas kepemimpinannya, Muktamar pada bulan Desember 1994 memperburuk hubungannya dengan ICMI. Abdurrahman juga menerima brifing intelijen dan ini menunjukkan bahwa ada kampanye untuk menyingkirkan dirinya dan kampanye itu dipimpin oleh individu-individu yang beroperasi dari sebuah biro trik-trik kotor ICMI. Bukti ini meyakinkan Abdurrahman sekarang ini, lebih dari pada sebelumnya, ia harus merawat hubungan akrabnya dengan para anggota militer yang cenderung pada pembaruan, seperti mereka yang baru saja membantu dirinya mempertahankan pos kepemimpinannya.

Hubungan Abdurrahman Wahid dengan ICMI terus-menerus memburuk selama tahun 1995, tetapi mengambil pembalian menentukan yang paling buruk setelah pengusiran melalui kekerasan terhadap Megawati Soekarnoputri dari kantor pusat PDI pada bulan Juli 1996. Menyusul percepatan kekerasan

negara, beredar sebuah laporan yang mengatakan bahwa biro trik kotor yang sama dengan yang memimpin kampanye menentang Abdurrahman telah mengkoordinasikan kampanye menentang Megawati. Megawati, menurut laporan itu, terlalu abangan dan merupakan rival yang terlalu besar bagi Menteri Habibie. Untuk menunjukkan loyalitasnya kepada kekuatan-kekuatan anti-Megawati di dalam pemerintahan dan dalam upayanya untuk meningkatkan pengaruh terhadap presiden, biro itu mengkoordinasikan kampanye untuk menyingkirkan Megawati. Sekali lagi harus ditekankan bahwa ini bukanlah kampanye resmi "ICMI". Tetapi, bukti menunjukkan kepada saya bahwa indvidu-individu yang aktif di ICMI dan intelijen Golkar benar-benar terlibat.

Laporan-laporan intelijen yang diperoleh para pendukung Abdurrahman menyusul serangan terhadap PDI melemparkan kesalahan insiden tersebut dengan jujur pada ICMI. Laporan-laporan itu segera menjadi subjek diskusi hangat di kalangan para penasihat Abdurrahman yang melihat insiden tersebut sebagai salah satu dari ilustrasi yang lebih panjang ke arah mana para musuhnya hendak pergi. Kenyataan bahwa para individu yang dikatakan bertanggung jawab terhadap kampanye tersebut kebetulan secara nominal berafiliasi dengan ICMI memudahkan para pendukung Abdurrahman untuk menyalahkan insiden tersebut kepada kepemimpinan ICMI secara keseluruhan. Bukti-bukti yang saya miliki menegaskan bahwa tuduhan tersebut terlalu sederhana. ICMI tidak pernah bersatu dalam segi ideologis maupun keorganisasian. Penetrasi awal operasi Suharto padanya membuat ICMI semakin terbelah-belah. Dengan mengesampingkan detil-detil ini, laporan-laporan intelijen Abdurrahman pada saat ini menunjukkan bahwa ia, bersama dengan tersingkirnya Megawati, lagi-lagi menjadi sasaran biro trik kotor itu. Berhadapan dengan latar belakang kecurigaan dan kekerasan ini, pada tanggal 10 Oktober 1996, kerusuhan anti-Kristen dan anti-Tionghoa melanda Situbondo di Jawa Timur. Situbondo adalah kota yang didominasi orang Madura yang dianggap sebagai

salah satu daerah basis pendukung Abdurrahman Wahid. Kerusuhan itu mengejutkan para pendukung Abdurrahman Wahid. Mungkinkah apa yang paling mereka takutkan akan menjadi kenyataan? Apakah peristiwa yang telah banyak diramalkan ini dimaksudkan untuk menunjukkan bahwa Abdurrahman adalah seorang penipu yang memiliki kontrol yang sedikit terhadap para pendukungnya? Ataukah ini, sebagaimana dikemukakan para pengkritik Gus Dur, semata-mata menunjukkan bahwa Abdurrahman asing bagi pengikutnya di tingkat bawah, yaitu kalangan yang tingkat kemarahannya terhadap Kristen dan Tionghoa semakin meningkat? Sebagaimana pada bulan-bulan sebelum kudeta 30 September 1965, rumor seringkali memainkan peranan penting dalam politik Indonesia, dan rumor-rumor itu bisa berpengaruh penting terhadap pertimbangan-pertimbangan politik. Laporan-laporan yang beredar di kalangan NU setelah kerusuhan Situbondo meningkatkan kekhawatiran di kalangan para pendukung Abdurrahman. Banyak perusuh dalam peristiwa Situbondo, ditunjukkan oleh laporan lapangan, bukanlah masyarakat setempat, tetapi para provokator yang didatangkan dari luar kota. Orang-orang berseragam hitam itu bergerak di sekitar kota tanpa halangan, melakukan serangan yang terkoordinasi secara baik terhadap gereja-gereja dan toko-toko, semuanya di bawah arahan komandan dengan menggunakan siulan.

Persisnya siapa yang mengorganisir kampanye tetap tidak jelas. Para wartawan Indonesia, para wartawan asing, dan dua saksi yang berbicara dengan saya menegaskan bahwa kerusuhan-kerusuhan tersebut tidak spontan. Tidak lama setelah insiden tersebut, bahkan Presiden Suharto berkomentar bahwa kekerasan tersebut telah diperkeruh oleh "pihak ketiga" yang misterius. Di kalangan pejabat keamanan yang menjadi penasihat Abdurrahman, insiden itu dijadikan bukti lebih jauh lagi bahwa biro trik kotor yang telah menyingkirkan Megawati, mengarah pada Abdurrahman dan akan menggunakan apa saja yang perlu untuk mencapai tujuannya.

Siklus kekerasan belum berakhir. Malam tanggal 27 Desember 1996, Indonesia diguncang oleh kerusuhan yang lain. Insiden itu terjadi di kota Tasikmalaya, Jawa Barat dan melibatkan serangan terhadap gereja-gereja, toko-toko, dan pemukiman Tionghoa. Walaupun bukan wilayah basis NU, Tasikmalaya dianggap sebagai "kota santri". Sekali lagi, para pendukung Abdurrahman dikabarkan oleh para penasihat keamanan bahwa kerusuhan tersebut telah direkayasa oleh agen-agen anti-Abdurrahman Wahid yang memiliki ikatan dengan sebuah biro rahasia di ICMI. Tidak lama kemudian, Abdurrahman mengumumkan tuduhannya terhadap individu-individu di *think-tank* ICMI yang bertanggungjawab baik terhadap kekerasan di Situbondo maupun di Tasikmalaya.

Teror Negara dan Penolakan Muslim

Inilah yang melatarbelakangi rekonfigurasi politik yang muncul pada paruh pertama tahun 1997 yang mengherankan sebagian besar orang Indonesia. Peristiwa yang paling luar biasa dalam rekonfigurasi ini adalah penarikan sementara dukungan Abdurrahman Wahid terhadap pimpinan PDI tersingkir, Megawati Soekarnoputri dan ekspresi dukungan terlalu kentara terhadap presiden dan partai pemerintah, Golkar. Bagi para anggota oposisi demokratis, pernyataan publik Abdurrahman bahkan semakin ganjil ketika ia membuat beberapa perjalanan keliling yang terpublikasi dengan baik, menemani putri presiden yang juga Ketua Golkar, Siti Hardiyanti Rukmana.

Tindakan Abdurrahman itu di kalangan pro-demokrasi disambut dengan campuran kepasrahan dan rasa marah. Para pembela Abdurrahman menyatakan bahwa ia tidak punya pilihan; beberapa peristiwa telah memaksa dirinya untuk melepaskan keterlibatannya dalam gerakan pro-demokrasi untuk melindungi basis NU-nya. Bila ia gagal mengamankan basis tersebut, menurut mereka, ia tidak memiliki masa depan politik. Mereka yang kurang bermurah dalam kritik mereka, termasuk para modernis yang gandrung pembaruan,

menekankan bahwa *kredensial* demokratis Abdurrahman selalu lemah; ia selalu memperjuangkan kepentingan dirinya yang sempit. Persekutuan dengan keluarga Suharto ini hanya membuat oportunisme ini semakin tampak.

Namun, peristiwa-peristiwa pada akhir tahun 1997 menunjukkan bahwa tafsiran terakhir itu terlalu sederhana. Ketika krisis ekonomi Indonesia mengalami eskalasi pada bulan Agustus dan September 1997, Abdurrahman bergerak cepat menempatkan dirinya di lini paling depan mereka yang menuntut reformasi. Para sahabat Abdurrahman mengatakan, ia ditakdirkan untuk memperjelas namanya dan memperbaiki kesan bahwa ia telah keluar dari kubu pro-demokrasi. Setelah bergerak lebih awal pada tahun tersebut untuk memperbaiki hubungannya dengan Megawati, pada bulan September dan Oktober ia bertemu dengan Megawati untuk menuntut presiden mengawali pembaruan ekonomi yang bercapaian jauh. Pada bulan Desember 1997, tidak lama sebelum ia mengalami *stroke* (yang tetap bertahan, tetapi membuat ia tidak terlibat dalam peristiwa-peristiwa politik pada paruh pertama tahun 1998), ia bergabung dengan Megawati dalam apa yang dalam standar politik Indonesia, suatu gerakan tanpa preseden sebelumnya, dengan secara terbuka menyerukan Suharto turun. Secara tidak langsung, kampanye tersebut juga mempersekutukan Abdurrahman Wahid dengan Amien Rais, pimpinan vokal organisasi modernis Indonesia terkemuka, Muhammadiyah. Namun, di publik Abdurrahman menolak untuk mentahbiskan persekutuan tersebut dengan suatu pernyataan formal, sehingga tetap mempertahankan hubungan dingin yang telah lama menandai hubungannya dengan Amien Rais.

Pada bulan-bulan pertama tahun 1998, kampanye menentang Suharto menggantung dalam keseimbangan penuh bahaya. Publik Indonesia tampak ragu dalam menghadapi ketidakpastian-ketidakpastian politik Indonesia dan kemerosotan ekonomi yang kian memburuk. Para aktivis mahasiswa di kampus-kampus di seluruh Indonesia terus

menuntut Suharto turun. Namun, untuk sementara waktu, perhatian publik banyak beralih dari pergolakan-pergolakan kampus ke Jakarta dan pertanyaan apakah Suharto mungkin memenuhi seruan akan perubahan politik dengan membentuk kabinet reformasi. Ada harapan luas Suharto akan menunjuk Menteri Habibie sebagai wakil presiden dan paling tidak beberapa reformis ICMI sebagai menteri kabinet.

Akhirnya, Habibie ditunjuk sebagai wakil presiden. Namun, dalam apa yang mesti dianggap sebagai salah langkah yang mengherankan, Suharto memilih untuk tidak menunjuk para reformis ICMI ke dalam kabinet, sebaliknya memilih para sahabat kroni dan para loyalis tanpa inspirasi. Penghinaan terhadap ICMI menunjukkan apa yang telah menjadi ketegangan yang meningkat di kubu Suharto. Ketika mereka tahu para reformis ICMI mungkin dimasukkan ke dalam kabinet, beberapa anak Suharto melobi bapak mereka untuk menggugurkan nama-nama itu dari daftarnya. Bukan rahasia lagi anak-anak presiden memiliki kebencian yang mendalam terhadap Habibie. Kebencian mereka semakin mendalam pada akhir tahun 1997, karena mereka marah terhadap kegagalan Habibie mengendalikan para aktivis ICMI yang bergabung di jajaran gerakan prodemokrasi. Presiden sendiri dikabarkan marah terhadap media Islam, terutama *Ummat*, mingguan yang berhubungan dengan ICMI yang sejak pertengahan 1997, berada di depan gerakan yang menghendaki pembaruan demokratis. Dihadapkan dengan warisan ini, Suharto menemani anak-anaknya dan mengeluarkan para reformis ICMI dari kabinetnya.

Ini merupakan kesalahan taktis dengan proporsi yang besar. Dengan satu tindakan ini, Suharto mengejutkan oposisi Muslim terhadap pemerintahannya. Dengan tidak aktifnya Abdurrahman karena stroke dan sedikit mundurnya Megawati dari peran publik (strategi aneh yang mengecewakan banyak pengikutnya), kepemimpinan gerakan anti-Suharto kini beralih ke tangan Amien Rais. Amien sudah lama dipandang dengan curiga oleh para nasionalis sekular Indonesia. Pemimpin 27 juta anggota Muhammadiyah yang kuat itu menjadi salah

seorang anggota pendiri ICMI. Namun, pada tahun 1997, ia dipaksa keluar dari Dewan Pakar ICMI lantaran kritiknya yang tiada kenal henti terhadap kepentingan ekonomi keluarga Suharto. Sekalipun dimarahi oleh presiden, Amien tidak menurunkan nada kritiknya, tetapi malah semakin vokal.

Meskipun ia mengeluarkan pernyataan-pernyataan berani terhadap Suharto, banyak demokrat sekular tetap curiga terhadap Amien. Mereka masih ingat beberapa tahun sebelumnya, Amien membuat pernyataan tajam mengenai orang Indonesia keturunan Tionghoa. Pada beberapa kesempatan, ia juga turut menyerang kebijakan pemerintah yang ia anggap telah membantu kristenisasi terhadap segmen-segmen penduduk Jawa. Sejalan dengan itu, menyusul penyerangan terhadap kantor pusat PDI pada bulan Juli 1996, Amien telah mengutuk tindakan pemerintah, tetapi tidak untuk membantu PDI sendiri. Dia dikabarkan menganggap kebanyakan aktivis PDI terlalu sekular dan kiri. Namun, pada tahun 1997-1998, krisis politik memberikan kesempatan pertama kepada Amien untuk bertindak sebagai pemimpin nasional sejati, bukan hanya pimpinan sebuah organisasi massa Islam. Ia menanggapi tantangan tersebut dengan keberanian dan kepiawaian. Pada akhir tahun 1997, Amienlah yang menghendaki suatu aliansi dengan Abdurrahman Wahid dan Megawati melawan Suharto. Karena sangat diketahui Amien Rais dan Abdurrahman memiliki antipati timbal balik yang mendalam, permintaan Amien merupakan indikasi kepastiannya untuk mengenyampingkan ketidaksepakatan pribadi demi kepentingan perjuangan pro-demokrasi. Amien menyampaikan kepada para penasihatnya (di antaranya Syafi'i Anwar dan Syafi'i Ma'arif, dua orang intelektual modernis yang terkenal karena ekuminisme keagamaan dan sikap demokratis mereka) bahwa ia menyadari gerakan tersebut tidak akan menang tanpa basis yang lebih luas. Namun, dalam contoh ini, Abdurrahmanlah yang menolak untuk bergabung secara formal dengan Amien Rais dengan alasan, di mata Abdurrahman, Amien tidak menjaga jarak secara memadai dengan mereka yang menginginkan

institusionalisasi Islam yang lebih formal dalam negara dan masyarakat.

Pada bulan April 1998, jelaslah bahwa oposisi terhadap Suharto lagi-lagi memperoleh momentum. Namun, pada waktu yang sama tersebar luas kekhawatiran di kalangan orang sipil dan orang-orang reformis dari kalangan militer, presiden mungkin bersiap-siap untuk melakukan kekerasan yang lebih buas. Penculikan dan penyiksaan para aktivis mahasiswa pada bulan-bulan pertama tahun 1998 menegaskan eskalasi kekerasan telah mulai terjadi.

Seorang tokoh dari kubu Suharto menyebabkan keprihatinan khusus Muslim pro-demokrasi. Pada bulan puasa Januari 1998, menantu presiden, Letnan Jenderal Prabowo Subianto pada satu malam berbuka puasa bersama dengan beberapa ratus pendukung pemimpin Islam konservatif, termasuk Ahmad Soemargono. Soemargono, tokoh yang tidak begitu berpengaruh sebelum tahun 1994, memiliki ikatan dengan organisasi modernis konservatif, DDII. Sejak akhir tahun 1980-an, Soemargono telah mengembangkan sebuah organisasi aktivisnya sendiri (masih berhubungan kuat dengan DDII) yang terkenal dengan singkatan KISDI (Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam). Kemunculan Soemargono yang begitu cepat mengejutkan para politisi Muslim yang tidak pernah melihat tokoh yang tidak dikenal menjadi menonjol tanpa dukungan organisasi Islam yang sudah mapan. Banyak yang mencurigai Soemargono mungkin memiliki pendukung rahasia. Soemargono juga mengherankan karena pernyataan-pernyataan publiknya menentang Kristen, Tionghoa, Amerika Serikat, dan "musuh-musuh Islam" yang lain di luar kebiasaan arus utama Muslim Indonesia. Sama seriusnya, Soemargono tidak membatasi celaannya terhadap non-Muslim saja. Setelah serangan berdarah terhadap PDI Megawati pada tahun 1996, Soemargono berada di barisan depan Islam konservatif yang menyerang intelektual Muslim yang mengkritik pemerintah. Orang-orang seperti itu, kata Soemargono adalah "pro-komunis" dan "anti-Islam". Target serangan Soemargono yang pa-

ling konsisten adalah surat kabar ICMI, *Republika* (Hefner, 1997c).

Di kalangan reformis ICMI dan Muslim pro-demokrasi, tersebar rumor bahwa kemunculan Soemargono dibantu oleh orang yang berbuka puasa bersamanya di suatu malam pada bulan Januari yang lalu, yaitu Letnan Jenderal Prabowo. Prabowo telah menjalin hubungan dengan kalangan politisi Muslim sejak akhir tahun 1980-an. Terkenal karena kebenciannya yang obsesif terhadap Jenderal L.B. Moerdani yang beragama Katolik (yang pernah menghinanya di depan para perwira di Timor Timur), dalam pertemuan-pertemuan dengan para aktivis Muslim, Prabowo secara terbuka berbicara tentang perlunya membebaskan Indonesia dari "tirani minoritas". Pernyataan-pernyataan ini dan kepribadian Prabowo yang mudah meledak, memberi peringatan bagi Muslim moderat. Pertemuan Januari dengan Soemargono meningkatkan pengertian mereka terhadap peringatan itu.

Setelah upacara publik dengan para aktivis KISDI, Prabowo bertemu secara pribadi dengan sejumlah lebih kecil pimpinan Islam konservatif. Dalam pertemuan itu, ia memberikan mereka dokumen-dokumen yang bermaksud menjelaskan logika krisis ekonomi Indonesia dan perundingan negeri tersebut dengan IMF yang sedang berlangsung. Dokumen-dokumen tersebut menggambarkan konspirasi menentang Suharto yang memuakkan. IMF, Amerika Serikat, Israel, dan gerakan pro-demokrasi Indonesia semuanya bersatu dalam upaya raksasa "Yahudi-Yesuit Amerika Cina-Non-Pri" untuk menyingkirkan Suharto. Alasan mengapa Suharto menjadi target, menurut dokumen itu, karena ia seorang Muslim dan ia bersama keluarganya terlalu kuat bagi maksud komplotan "agen-agen Yahudi, Yesuit, Cina, CIA-Mossad" untuk mempertahankan kontrolnya terhadap kapitalisme dunia. Di antara banyak detil yang memalukan yang ada dalam dokumen ini adalah tuduhan bahwa kematian istri presiden, Bu Tien, setahun sebelumnya bukanlah peristiwa yang wajar. Sebaliknya, jelas dokumen itu, Bu Tien dibunuh oleh dokter Cina yang

dengan sengaja mengelabui presiden dengan memberikan catatan kesehatan yang bersih sehari sebelum ia meninggal. Ia dibunuh atas perintah orang-orang Kristen dan orang-orang nasionalis sekular dalam pemerintahan dengan maksud membatasi Ibu Negara itu dan kemudian presiden sendiri, sebagai awal untuk merebut kontrol terhadap negara.

Pernyataan yang sangat aneh ini membantu menjelaskan sejumlah peristiwa yang terjadi pada sisi perjuangan pro-demokrasi pada bulan Januari dan Februari 1998. Pada akhir Januari, sebuah bom meledak di Jakarta Pusat; perakitnya melarikan diri. Namun, di tempat bom meledak, polisi menemukan dokumen yang agak tidak biasa: sebuah pesan *e-mail* menunjukkan berasal dari salah satu pengusaha Indonesia keturunan Tionghoa yang paling kaya, Sofyan Wanandi. Sofyan sudah lama merupakan pendukung CSIS, sebuah lembaga pemikir yang pernah punya hubungan dengan Suharto tetapi sekarang berada pada posisi oposisi. Pesan e-mail itu dari Sofyan dan ditujukan kepada PRD, organisasi "kiri-baru" yang dikecam pemerintah karena kerusuhan menyusul serangan terhadap PDI pada 27 Juli 1996. Menurut pesan fantastis itu, Sofyan bersiap-siap memberikan dana kepada PRD untuk suatu kampanye bom untuk menurunkan pemerintahan Suharto. Kesepakatan yang digambarkan dalam dokumen tersebut antara seorang jutawan Tionghoa konservatif dan sebuah bendera kecil kelompok kiri baru juga tidak masuk akal sehingga bisa ditertawakan. Tetapi, maksud politik pesan tersebut semuanya terlalu tampak. Itu menyatakan secara tidak langsung, krisis ekonomi yang mengguncang Indonesia, bukanlah akibat perkoncoan dan korupsi presiden, tetapi sebuah kampanye yang dibiayai oleh warga Tionghoa yang tidak tahu berterima kasih dan para aktivis pro-demokrasi yang penuh kebencian.

Selama beberapa hari, sejumlah Islamis konservatif berupaya memenuhi panggilan ini. Seorang pejabat tinggi Muhammadiyah (dan seorang musuh Amien Rais), Lukman Harun, menanggapi tuduhan itu dengan menyerukan kampanye, bukan

melawan Suharto, tetapi melawan semua "tikus" dan "pengkhianat" bangsa. Kepada siapa pernyataan berapi-api ini ditujukan? Pejabat ini melanjutkan dengan mengatakan bahwa Suharto bukan hanya pemimpin Indonesia, tetapi pemimpin semua Muslim Indonesia. Tantangan untuk suatu serangan terhadap Tionghoa, Kristen, dan para penantang pro-demokrasi terhadap rezim dilemparkan.

Kini kita tahu bahwa langkah-langkah nekat ini dan langkah-langkah lain untuk menyelamatkan rezim Suharto direkayasa oleh menantunya, Jenderal Prabowo. Namun, yang lebih luar biasa, inisiatif-inisiatif ini tidak hanya gagal, tetapi justru semakin memperkeras opisisi Muslim pro-demokrasi terhadap Suharto. Dalam kunjungan saya ke Jakarta pada bulan Maret 1998, dokumen-dokumen yang diedarkan Prabowo dalam pertemuan Januari, diberikan kepada saya oleh seorang wartawan dan intelektual ICMI yang kebetulan hadir dalam pertemuan Soemargono itu. Ia juga diingatkan oleh apa yang ia saksikan sehingga ia segera melaporkan hal ini kepada rekan-rekannya, sembari mengingatkan mereka akan eskalasi provokasi Prabowo. Nurcholish Madjid, Amien Rais, dan *Ummat* menanggapi bukan dengan menurunkan nada seruan mereka akan reformasi damai, tetapi sebaliknya lebih memperdalamnya.

Pada hari-hari terakhir, Prabowo berulang-ulang melakukan kekerasan terhadap musuh-musuh Suharto. Banyak yang curiga ia bertanggung jawab terhadap pembunuhan empat mahasiswa di Universitas Trisaksi, Jakarta pada tanggal 12 Mei. Juga banyak yang percaya bahwa ia membantu mengorganisir sebagian insiden terburuk, berupa penjarahan, perkosaan, dan pembunuhan terhadap orang Indonesia keturunan Tionghoa pada kerusuhan 13-15 Mei. Tidak lama setelah kerusuhan itu, asisten Prabowo memberitahukan Amien Rais bahwa ia akan mengubah Lapangan Merdeka di Jakarta Pusat menjadi "lautan darah" bila Amien meneruskan rencananya menggalang demonstrasi presiden pada tanggal 20 Mei. Pada dini hari itu, Amien Rais membatalkan rencananya setelah melakukan

perjalanan ke Lapangan Merdeka dan menyadari Prabowo benar-benar telah menempatkan para prajuritnya dalam posisi siap tempur untuk menghalangi demonstrasi tersebut.

Bukti yang saya terima dari para aktivis Muslim juga menunjukkan bahwa Prabowo memberikan arahan dan dana untuk dukungan KISDI terhadap Islamis konservatif melawan para aktivis pro-demokrasi di MPR pada tanggal 22 Mei. Pada saat Prabowo bisa memainkan peristiwa ini, terlalu terlambat untuk menyelamatkan Suharto, karena ia telah mundur sehari sebelumnya. Sebaliknya, para aktivis KISDI maju ke muka berdemonstrasi. Mereka mengubah tema dari membela Suharto ke dukungan terhadap Habibie. Beberapa bendera yang dibawa pada peristiwa itu menunjukkan tekanan baru KISDI, "Menentang Habibie-Menentang Islam". Kata seorang reformis independen ICMI kepada saya, "Saya belum pernah semalu ketika saya melihat para demonstran menyalahgunakan para mahasiswa pro-demokrasi yang berani, begitu banyak di antara mereka adalah Muslim, atas nama Islam."

Kesimpulan: Indonesia dalam Keseimbangan

Sebagaimana ditunjuk oleh tinjauan terhadap peristiwa-peristiwa ini, dua puluh tahun kebangkitan Islam belum menciptakan suatu konsensus politik Islam. Selama itu pula tidak tercipta kesatuan Muslim di sekitar seorang pemimpin yang diterima umum. Tetapi penting untuk diakui dalam politik Muslim Indonesia: tahun-tahun perjuangan melawan kediktatoran Suharto memperdalam komitmen arus utama terhadap demokrasi, konstitusi, kemerdekaan sipil dan reformasi damai. Apa pun hasil krisis Indonesia sekarang ini, tindakan Amien Rais, Nurcholish Madjid, Dawam Rahardjo, Abdurrahman Wahid, dan Muslim arus utama lainnya merupakan model keberanian politik dan prinsip demokratis. Dalam menghadapi tekanan kekerasan, para pemimpin ini memegang teguh seruan mereka akan "Reformasi Damai". Dalam menghadapi pukulan dari Prabowo untuk melindungi Suharto dengan menggunakan Islam, semua —kecuali sedikit

Muslim ultrakonservatif— menolak penyalahgunaan terhadap agama ini dan menuntut presiden turun.

Ini bukan untuk mengatakan bahwa jalan menuju demokrasi, atau konsensus mengenai bagaimana demokrasi Indonesia seharusnya akan segera tercapai. Krisis ekonomi yang melanda Indonesia, akan membatasi keyakinan diri politik negara-negara demokrasi yang paling mapan. Sekalipun Suharto telah mundur, keluarga dan para pendukungnya masih memiliki kekuasaan yang besar. Meskipun sudah terbentuk aliansi dalam kampanye melawan Suharto, masih terdapat perpecahan pahit di antara para pembaru politik yang memiliki komitmen terhadap nasionalisme sekular atau lebih tepatnya "nasionalisme nonkonfessional", seperti Abdurrahman Wahid dan sebagian besar militer dan mereka yang memberikan warna yang lebih Islami terhadap demokrasi Indonesia. Ketegangan terakhir ini akan menyemarakkan politik Indonesia selama tahun-tahun mendatang.

Meskipun Abdurrahman Wahid dan Amien Rais sama-sama menyatakan organisasi mereka berada dalam arah demokrasi dan kekuasaan hukum, masing-masing menghadapi tantangan yang menakutkan. Persoalan-persoalan kesehatan mungkin akan melumpuhkan karier Abdurrahman Wahid. Sementara banyak ulama urban dan pemimpin muda menyetujui pandangan-pandangan Abdurrahman, warga NU pada bagian bawah lebih berhati-hati ketimbang garda depan ini. Pada titik ini juga, tak seorang pun di kalangan penerus potensial Abdurrahman yang memiliki karisma pribadi yang diperlukan untuk mempertahankan kesetiaan ulama arus utama. Oleh karena itu, bila Abdurrahman tiada, pengaruh NU dan komitmen kepemimpinannya terhadap nasionalisme nonkonfessional, mungkin agak menyusut. Tetapi, tentu saja ada sedikit alasan untuk mengkhawatirkan perubahan yang mendadak.

Ketika tulisan ini ditulis (Juli 1998), Abdurrahman juga telah menunjukkan niat melakukan aliansi dengan nasionalis sekular, Megawati Soekarnoputri. Ia sudah menjelaskan bahwa ini merupakan aliansinya, bukan persekutuan formal

Megawati dan NU. Bila aliansi ini bergerak ke depan, mungkin proporsi signifikan jajaran bawah NU tidak akan memilih ikut dengan Abdurrahman, sebaliknya memberikan suara mereka kepada partai yang lebih eksplisit Islamnya. Kemampuan NU untuk mempertahankan basis pemilihnya yang luar biasa yang begitu tampak pada pemilihan umum 1955 dan 1971 mungkin akan merosot.

Amien dan Muslim modernis sama-sama menghadapi tantangan yang menakutkan. Meskipun dari pertengahan tahun 1997 hingga pertengahan tahun 1998, Amien berulang-ulang melakukan upaya untuk memperluas basisnya dan menampilkan dirinya sebagai pemimpin semua orang Indonesia, ia masih dicurigai oleh para demokrat sekular, Muslim tradisional dan paling tidak beberapa Muslim liberal. Pernah terjadi, pada perjalanan ke Jawa Timur, Juni 1998, ia disambut dengan demonstrasi oleh para pendukung NU dengan maksud menunjukkan bahwa pandangannya mengenai Islam demokratis bukan milik mereka. Kesulitan yang sama seriusnya bagi Amien adalah basis pengikutnya, komunitas Muslim modernis sangat terpecah-pecah. Kelompok modernis konservatif yang bersekutu dengan DDII dan KISDI pimpinan Soemargono tidak banyak, tetapi semangat ideologis dan disiplin organisasi memberi mereka kekuatan melebihi jumlah mereka. Mereka telah menunjukkan ketidaksetujuannya dengan upaya-upaya Amien Rais untuk memperluas aliansi pro-demokrasinya melampaui garis keagamaan dan etnik. Mereka menginginkan suatu partai neo-Masyumi dan sederhana —dan Masyumi yang lebih konservatif daripada Masyumi awal tahun 1950-an. Tampaknya mungkin sebuah partai seperti itu tidak akan berhasil dalam pemilu nasional dan Amien akan terus mencari dukungan arus utama modernis. Tetapi, bagaimana pun sayap ultra konservatif masih akan membentuk partainya sendiri, sehingga akan memecah suara kelompok modernis. Juga ada kemungkinan bila krisis Indonesia semakin memburuk, mereka mungkin beraliansi dengan kekuatan-kekuatan ekstra konstitusional.

Singkat kata, Indonesia pasca Suharto tidak mungkin melihat pengelompokan Islam tunggal yang dominan dalam waktu yang segera; bahkan semakin tidak mungkin melihat konsensus Muslim yang jelas mengenai peran Islam. Mungkin akan ada beberapa partai Islam konservatif, sebuah partai yang lebih besar yang berhubungan dengan Muhammadiyah, satu atau beberapa partai NU dan mungkin sebuah partai "pelangi" yang berhubungan dengan para pendukung Megawati dan Abdurrahman Wahid. Dalam kondisi ini, perpecahan antara Islam modernis dan neotradisionalis akan tetap merupakan suatu gambaran mencolok dalam lanskap politik Indonesia. Namun, lebih jauh daripada tahun 1950-an, perpecahan ini kini akan menjadi rumit oleh kehadiran para Islamis konservatif dan lebih signifikan lagi, Muslim saleh yang memiliki komitmen terhadap nasionalisme yang lebih kurang sekular.

Dua variabel memperkenalkan ketidakpastian tambahan ke dalam suasana yang sudah rumit ini: krisis ekonomi dan sikap militer. Semua bukti menunjukkan bahwa para jenderal terpecah-terpecah mengenai Islam, tetapi bukan tidak bisa diperbaiki. Kepemimpinan pusat tetap memiliki komitmen terhadap Indonesia pluralis berdasarkan Pancasila. Namun, dibandingkan dengan militer pada awal tahun 1980-an, mereka juga mau menerima kehadiran Islam yang lebih besar di masyarakat. Suatu minoritas kecil tetapi berdedikasi di kalangan jenderal mungkin ingin mendorong Islamisasi yang lebih mendalam terhadap negara dan masyarakat. Meskipun sama sekali tidak mewakili mereka, Prabowo telah melakukan sejumlah kerusakan terhadap tujuan para jenderal Muslim. Mayoritas kalangan perwira tinggi yang merasakan keyakinan mereka menegaskan bahwa, sekalipun Islam bisa diberikan pengakuan khusus dalam urusan publik, tidak boleh ada perusakan serius terhadap basis "multikonfessional" negara.

Krisis ekonomi mengedepankan ketidakpastian tambahan. Depresi yang kini menenggelamkan Indonesia akan memperburuk ketidakseimbangan etnoreligius antara orang Indonesia keturuan Tionghoa dan pribumi. Sejak awal tahun 1980-

an, kelompok konservatif di Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (Hefner 1997c) terus-menerus mengkritik "kristenisasi" masyarakat Indonesia. Bagi mereka, skema yang pengecut ini sebagian berhasil karena dominasi ekonomi Tionghoa. Dari Jakarta dan Jawa Timur, tempat yang menguntungkan saya, tidak bisa dipersoalkan bahwa premis dasar argumen ini – bahwa Tionghoa telah menikmati keuntungan ekonomi yang tidak adil dan menggunakan keuntungan ini untuk mengembangkan Kristen—jatuh pada telinga simpati di antara segmen miskin perkotaan dan kelas menengah ke bawah. Meskipun mayoritas orang Islam menolak teori konspirasi, sebagian besar juga merasa beberapa jenis program aksi alternatif diperlukan bagi orang Muslim yang miskin.

Namun, situasinya begitu kompleks dan setiap penyelesaian ekonomi akan sangat tergantung pada militer dan ekonomi Indonesia itu sendiri. Meskipun militer memiliki beberapa nasionalis ekonomi yang marah pada pengaruh ekonomi Tionghoa, sebagian besar khawatir terhadap upaya-upaya reformasi ekonomi yang terlalu radikal. Sebagai tambahan, dalam krisis ekonomi sekarang ini, jelas bahwa negara kekurangan sumber daya untuk melaksanakan versi sederhana Kebijakan Ekonomi Baru yang dilaksanakan di Malaysia dari tahun 1971-1996. Sebuah pelajaran pahit memang, tetapi krisis ekonomi mungkin memperdalam keyakinan bahwa ikut campur luas dalam pasar pada titik ini hanya mengalienasi para investor (domestik maupun luar negeri) dan memperlambat pemulihan Indonesia.

Bahkan dengan ini, masa depan Islam politik Indonesia tetap kelabu. Krisis ekonomi akan memperburuk derita kelas bawah perkotaan, yang mayoritas adalah Muslim. Dalam kondisi seperti ini, ke depan tampak pasti tetap berlangsung perpecahan antara Tionghoa Kristen "yang berpunya" dan Muslim "tidak berpunya" yang sangat banyak di mata publik. Karena begitu, kita jangan terkejut melihat perselisihan yang terus-menerus antara Muslim liberal dan transformatif dengan Muslim lainnya yang menuntut "Islamisasi" yang lebih besar

terhadap negara dan ekonomi.

Akibat dari konflik ini akan sangat tergantung pada kebijakan para penerus Suharto. Tradisi pluralisme dan toleransi keagamaan Indonesia *bisa* bertahan dan komitmen demokrasi yang ditunjukkan dengan berani dalam aksi para mahasiswa dan Muslim pro-demokrasi bisa menjadi sumber daya pembaruan demokratis yang tidak habis-habisnya. Bagaimana pun, kini lebih daripada sebelumnya, pencapaian tujuan ini akan tergantung pada genggaman kepemimpinan terhadap dua pelajaran dari perjuangan melawan kediktatoran Suharto. Pertama, rasa partisipasi komunitas Muslim (dan yang lainnya) dalam proses politik harus benar-benar tinggi sehingga menjadi lebih mudah untuk memojokkan para "penjahat" – baik di sipil, maupun di militer – yang akan berjalan di luar hukum dan menggunakan label Islam (atau "anti Islam") untuk tujuan-tujuan sempit mereka. Demokrasi tidak mungkin terwujud kalau penyalahgunaan agama untuk kepentingan kekuasaan tidak dihentikan. Pernyataan ini tidak berarti bahwa agama harus "dipisahkan" dari politik. Sejarah dunia modern, termasuk dunia Barat (seperti ditegaskan Alexis de Tocqueville dalam bukunya, *Democracy in America*), menunjukkan bahwa agama bisa memegang peranan sentral dalam proses demokratisasi. Yang diperlukan bukanlah "*separation of religion and state*", tetapi suatu penolakan terhadap *subordinasi* agama kepada politik untuk kepentingan penguasa. Sumbangan agama pada proses demokratisasi paling efektif adalah ketika organisasi agama bergerak dari luar negara di wilayah yang disebut *civil society*. Dengan keadaan semacam ini, pasukan agamis menjadi bagian dari kontrol terhadap negara. Daripada menjadi bagian dari *power-elite*, organisasi agama di dalam masyarakat sipil membatasi kekuasaan negara, dan memperkuat *balance of power* yang diperlukan untuk sebuah demokrasi dan masyarakat sipil. Tokoh agama mestilah menyuarakan kepentingan umum, bukan kepentingan kekuasaan.

Pelajaran kedua, para pemimpin Muslim dan pemimpin Indonesia lainnya harus bekerja keras untuk mensosialisasikan

kesadaran bahwa pluralisme dan kompromi yang begitu tampak dalam perjuangan pro-demokrasi bukan hanya konsesi sesaat di jalan menuju kemenangan politik, tetapi merupakan hakikat esensial demokrasi yang paling harus diupayakan.

Dalam setiap masyarakat, apalagi yang menghadapi salah satu krisis ekonomi yang paling parah pada akhir abad ke-20, ini merupakan pelajaran yang paling sulit dipahami. Tetapi para demokrat Indonesia pada Mei 1998 dan dalam pemilu Juni 1999 menunjukkan diri mereka mampu muncul di atas begitu banyak rintangan. Akan ada perjuangan dan langkah mundur, tetapi ada dasar bagi harapan.

Print Islam:
Media Massa dan Persaingan Ideologis di Kalangan Muslim Indonesia

PADA 30 Desember 1996, beberapa lusin demonstran berkumpul di luar kantor *Republika*, surat kabar Islam terkemuka, di Jakarta Selatan.[1] Mereka berasal dari suatu koalisi delapan organisasi Islam, semuanya memiliki ikatan spiritual dengan Dewan Dakwah Islamiah Indonesia (DDII), salah satu organisasi pembaru terkemuka di Indonesia. Pada kesempatan ini, sedikit ciri ketegangan dibandingkan protes kelompok tersebut sebelumnya terhadap harian yang sama. Beberapa bulan sebelumnya, yaitu pada 17 April 1995, protes begitu menghangat sehingga staf surat kabar itu khawatir para demonstran mungkin merusak bangunan kantor (suatu tuduhan yang diabaikan para pemimpin DDII

[1] Saya berterima kasih kepada John Bowen, Jeroen Peeters dan Dale F. Eickelman untuk komentarnya terhadap tulisan ini. Versi awalnya telah disajikan pada konferensi, "Mass Media and the Transformation of Islamic Discourse", *International Institute for Asian Studies*, Leiden, 24 Maret 1997.

sebagai lelucon).[2] Kali ini para demonstran berhati-hati dan tertib, bertindak seolah-olah mereka adalah bagian yang bermain dalam suatu sandiwara yang sudah diatur. Mereka membawa bendera-bendera dan meneriakkan slogan-slogan, membacakan surat protes yang berisi penolakan terhadap liputan *Republika* di depan para staf harian Islam itu. Mereka juga membawa fotokopi artikel-artikel yang mereka pandang telah menyerang umat Islam dan fotokopi surat yang dikirim sebelumnya oleh para tokoh pembaru terkemuka (lagi-lagi dengan ikatan erat dengan DDII) yang menyatakan kemarahan serupa terhadap laporan *Republika*.

Dengan standar politik Indonesia pada tahun 1996, demonstrasi di pagi Desember yang cerah ini merupakan suatu gerakan yang rapi. Bagaimanapun juga, ini merupakan tahun yang dimulai dengan pendongkelan yang direkayasa pemerintah terhadap pemimpin populer PDI, Megawati Soekarnoputri, putri presiden pertama Indonesia. Megawati membangkitkan kebencian para pejabat pemerintah ketika popularitasnya yang mencuat mulai membangkitkan keraguan terhadap kemampuan partai berkuasa, Golkar untuk memenangkan Pemilu 1997 di propinsi padat, Jawa Timur dan Jawa Tengah. Jajak pendapat rahasia yang dilakukan oleh Tim Sukses Golkar pada awal tahun 1995 menunjukkan partai tersebut berada di belakang PDI-Megawati di Jawa Timur dan juga menghadapi persoalan serius di Jawa Tengah.[3] Kemudian tim sukses partai diperintahkan untuk membuat rencana penyingkiran Megawati. Pada awal tahun 1996, mereka mengatur pelaksanaan Kongres Luar Biasa PDI di mana terpilih kepemimpinan baru yang pro-pemerintah; hasil kongres itu sudah dapat dipastikan karena para pengikut Megawati tidak diikutsertakan. Selama beberapa bulan berikutnya, para pendukung Megawati terus meningkatkan penolakan yang efektif terhadap penyingkiran Megawati dan tetap menguasai banyak kantor cabang dan kantor pusat PDI di Jakarta. Terganggu oleh tekanan ini, pada

[2] Wawancara dengan wartawan *Republika*, 11 Juni 1995.
[3] Wawancara anonim dengan petinggi Golkar, 17 Juni 1995.

tanggal 27 Juli, faksi PDI dukungan pemerintah dibantu aparat keamanan dan preman sewaan menyerang kantor pusat PDI di Jl. Diponegoro, tempat Megawati dan para pendukungnya terus melakukan pawai dan mimbar bebas. Tiga orang tewas dalam serangan itu dan lebih dari dua puluh orang resmi dinyatakan "hilang". Selama dua hari Jakarta diguncang kerusuhan politik terburuk dalam lebih dari dua puluh tahun, karena beribu-ribu pendukung PDI yang marah bersama-sama dengan warga daerah kumuh Jakarta turun ke jalan. Beberapa di antaranya, menyerang kantor-kantor pemerintah dan membakar pusat-pusat bisnis yang dimiliki oleh orang-orang yang memiliki ikatan dengan rezim.

Selama beberapa bulan berikutnya, para pendukung Megawati terus melakukan kampanye penolakan tanpa kekerasan terhadap kepemimpinan partai yang baru. Namun, dalam waktu yang singkat, siasat pemerintah tampak berhasil, sekalipun harus dibayar dengan harga mahal dalam kaitannya dengan citra internasional rezim Suharto. Melalui serangkaian penangkapan dan kampanye pers, pemerintah juga mengambil keuntungan dari kesempatan mengambil tindakan keras terhadap unsur-unsur cenderung kiri gerakan pro-demokrasi dan buruh yang keduanya telah melakukan pawai mendukung Megawati. Dalam kata-kata Adnan Buyung Nasution, salah seorang pengacara hak-hak asasi manusia Indonesia yang paling dihormati, peristiwa yang mengguncangkan ini membuat gerakan prodemokrasi Indonesia yang kecil benar-benar "tanpa orientasi" dan "tanpa gagasan mengenai apa yang harus dilakukan ke depan".[4]

---

[4] Wawancara, 4 Januari 1997. Buyung juga mengamati bahwa ia merasa gerakan prodemokrasi telah keliru dalam menempatkan semua harapannya pada PDI sebagai lokomotif pembaruan demokratis. Dia berpendapat bahwa demokrasi harus diupayakan melalui berbagai arah, termasuk melalui hukum dan pemilu. Dia menyesalkan beberapa pendukung muda Megawati yang secara tidak realistik percaya segalanya bisa diubah seketika. Buntut peristiwa 27 Juli dan pada era pasca Suharto, ia rasa penting untuk berdialog dengan orang-orang dari beragam latar belakang, termasuk dengan para pejabat pemerintah dan militer.

Ini bukan satu-satunya kekerasan sepanjang tahun 1996. Dalam sebuah negeri yang secara internasional dikenal banyak pendukung toleransi Islam yang berani, pada tahun 1996 telah menyaksikan insiden terburuk "kekerasan anti-Kristen" dalam lima puluh tahun sejarah Republik Indonesia. Pembakaran gereja yang terpencar berlangsung pada tahun 1994, tetapi beberapa orang dipersiapkan untuk kejahatan kekerasan yang berawal pada pertengahan tahun 1995 dan meningkat pada tahun 1996. Semuanya secara bersamaan, dalam periode delapan belas bulan, dua ratus gereja Kristen rusak atau hancur.[5] Insiden terburuk terjadi pada tahun 1996 di Surabaya, Situbondo dan Tasikmalaya. Dalam masing-masing kasus ini, insiden-insiden kecil yang secara khusus tidak menghadapkan orang-orang Muslim dengan orang-orang Kristen, tetapi sebaliknya melibatkan umat Islam setempat bentrok dengan polisi atau aparat sipil—yang kemudian bereskalasi menjadi kekerasan berskala besar yang diarahkan kepada para pejabat pemerintah, Tionghoa kaya, dan orang-orang Kristen.

Ruang lingkup dan intensitas kekerasan tersebut serta ketidakberdayaan aparat negara untuk mengendalikannya, menyebabkan banyak kalangan intelektual Muslim Indonesia masgul, banyak di antara mereka telah lama memperoleh kebanggaan yang bisa dibenarkan dalam catatan toleransi multi agama di Indonesia modern. Namun, di kalangan wartawan dan politisi, kerusuhan itu memunculkan saling tuduh bahwa kekerasan demi kekerasan itu sebenarnya direkayasa oleh pihak ketiga. Para pejabat yang simpati terhadap ICMI dukung-

[5] Harus ditekankan, tidak semua kekerasan tersebut menghadapkan "umat Islam melawan umat Kristen". Di propinsi Timor Timur yang selalu bergolak, warga yang memprotes represi militer yang terus-menerus di propinsi mereka mengamuk terhadap pendatang Muslim yang mereka nyatakan direkrut ke daerah mereka dengan tujuan untuk mengubah keseimbangan etnis dan agama. Masjid-masjid dan toko-toko milik orang Muslim dibakar sehingga memancing kemarahan di kalangan Muslim Indonesia dan menyebabkan beberapa pemimpin Islam menuduh komunitas hak-hak asasi manusia memegang standar ganda ketika berkaitan dengan hak-hak umat Islam.

an pemerintah menekankan bahwa para pengacau itu tidak ada hubungannya dengan umat Islam, tetapi sisa-sisa gerakan bawah tanah Partai Komunis Indonesia (PKI). Namun, otoritas yang bermusuhan dengan ICMI secara khusus menawarkan penjelasan yang berbeda dengan berpendapat bahwa kekerasan itu bukanlah pekerjaan bawah tanah kelompok komunis, tetapi kelompok Islam ekstrem. Meskipun berbeda secara radikal dalam kesimpulan mereka, penafsiran ini sejalan dalam melihat kekerasan bukan semata-mata sebagai ekspresi sentimen "anti-Cina", tetapi gerakan kekuasaan di balik layar.

Latar belakang yang lebih besar inilah yang membuat demonstrasi di luar kantor *Republika* menjadi begitu menarik. Sementara demonstrasi-demonstrasi sebelumnya telah menyalahkan surat kabar itu karena melaporkan hiburan-hiburan yang "tidak islami" (seperti opera sabun Indonesia, film-film Barat, dan pertunjukan tari modern) dan karena "kecenderungan untuk menganut sikap kosmopolit",[6] demonstrasi Desember mengutuk redaktur *Republika* karena bias liputannya yang kekiri-kirian mengenai kekerasan PDI dan kerusuhan-kerusuhan di berbagai kota akhir-akhir ini. Berikut saya ingin memaparkan alasan keluhan-keluhan ini dan perbedaan-perbedaan visi etis dan politis yang membenarkannya. Setelah membahas ICMI di tempat lain, di mana *Republika* terkait,[7] fokus utama saya dalam pembahasan berikut adalah pada Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII). Dalam banyak hal, kajian terhadap interaksi antara organisasi ini dan pemerintahan Suharto memberikan ilustrasi terbaik mengenai skala dan ambiguitas pergeseran sikap pemerintah terhadap umat Islam. Ia juga menggambarkan ketidakpastian hasil evolusi itu.

Akhirnya, dari perspektif perbandingan contoh Indonesia

---

[6] Lihat misalnya naskah "Surat Keprihatinan" April 1995 diterbitkan dalam *Media Dakwah*, No.271 (Januari 1997): 19-20.

[7] Lihat Robert W. Hefner, "Islam and Democratization in Indonesia", dalam R. Hefner dan Patricia Horvatich, *Islam in an Era of Nation State: Politic and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997), hlm. 75-127.

ini menggambarkan posisi sentral media cetak dalam memperjuangkan opini publik dalam dunia Islam dan hambatan yang dihadapi dalam mengembangkan "ruang publik" (*public sphere*) yang terbuka dan pluralistik dalam situasi kontrol yang otoriter.[8] Di Indonesia dan di negara lain yang Islamnya mayoritas, perluasan pendidikan massa setelah Perang Dunia II memainkan peranan penting dalam memfasilitasi pembentukan media cetak Islam yang baru. Pendidikan massa membentuk kegairahan publik untuk mengkonsumsi karya-karya Islam dan terbuka terhadap perspektif baru mengenai politik dan masyarakat. Perkembangan-perkembangan ini juga menciptakan prasyarat bagi tampilnya kategori baru pemimpin agama yang berbeda dalam pandangan dunia dan komitmen politik dengan para ulama Islam tradisional.[9] Sebagaimana telah disorot oleh Dale F. Eickelman dan James Piscatori dalam karya mutakhir mereka *Muslim Politics,* "peristiwa-peristiwa

---

[8] Meskipun saya tidak mengembangkan term teoretiknya dalam tulisan ini, konsep "ruang publik" yang saya rujuk menyangkut ruang komunikasi yang terbuka dan tidak dibatasi di luar negara (dan dengan demikian dalam "masyarakat sipil" di mana warga negara bertukar dan memperdebatkan gagasan yang relevan dengan kehidupan sipil dan pemerintah. Literatur mengenai ruang publik lebih banyak berasal dari diskusi yang diilhami karya Jurgen Habermas ketimbang laporan yang diidealisasi dari perkembangan ruang publik di Eropa Timur, sebagaimana disajikan dalam karyanya *The Structrural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society,* terjemahan Thomas Burger (Cambridge: MIT Press, 1991). Lihat khususnya Craig Calhoun, ed., *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge: MIT Press: 1992). Untuk pembahasan yang sangat kritis terhadap konsep tersebut dalam konteks Islam, lihat Talal Asad, "The Limits of Religious Critisism in the Middle East: Notes on Islamic Public Argument", dalam Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore dan London: Johns Hopkins University Press, 1993), hlm. 200-236.

[9] Mengenai pengaruh pendidikan massa terhadap otoritas keagamaan dalam Islam, lihat Oliver Roy, "The Islamist New Intellectuals", dalam *The Failure of Political Islam*, terjemahan Carol Volk (Cambridge: Harvard University Press, 1994), hlm. 89-106; Dale F. Eickelman dan Jon W. Anderson, "Print, Islam, and Prospects for Civic Pluralism: New Religious Writings and Their Audiens", *Journal of Islamic Studies* 8,1 (1997):43-62.

ini berkombinasi dengan otoritas keagamaan yang terpecah di kalangan umat Islam, persaingan dan pergulatan tanpa henti dalam menafsirkan simbol-simbol dan mengendalikan institusi-institusi, baik formal maupun informal yang menghasilkan dan mempertahankannya."[10]

Beberapa institusi memiliki nilai yang lebih penting dalam persaingan makna ini ketimbang media cetak yang beragam yang menjadi saluran bagi umat Islam dalam menyebarkan dan memperdebatkan visi-visi alternatif mengenai Islam dan bangsa. Di Indonesia, pertikaian antara DDII dan *Republika* memberikan prisma yang jelas dan luar biasa untuk menilai pembelahan ideologis semacam itu dan otoritas keagamaan yang bersaing yang menjadi bagiannya. Konflik itu juga berbicara banyak mengenai cara di mana pembagian-pembagian ini ditarik ke dalam gelanggang pertarungan dengan taruhan tinggi mengenai peranan Islam pada era pasca Suharto.

DDII, Pekerjaan Rumah Kelompok Modernis

DDII yang kadang-kadang digambarkan oleh para pengamat Barat sebagai organisasi "fundamentalis", sebenarnya perhimpunan payung Muslim reformis yang memiliki beragam temperamen dan cita-cita politik.[11] Melampaui komitmen me-

---

[10] Dale F. Eickelman dan James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1996), hlm. 5; lihat juga Dale F. Eickelman, "Mass Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies", dalam *American Ethnologies* 19, (4 November 1992): 643-655. Untuk gambaran Mesir mengenai konstruksi budaya massa, lihat Walter Armbrust, *Mass Culture and Modernism in Egypt* (Cambridge; Cambridge University Press, 1996).

[11] Tuduhan "fundamentalisme" merupakan tema yang berulang-ulang muncul dalam polemik Liddle dengan DDII yang menarik tetapi secara analitis salah langkah, "Media Dakwah Scripturalism: One Form of Islamic Political Thought and Action in New Order Indonesia", dalam Mark R. Woodward, *Toward a New Paradigm: Recent Developments in Indonesian Islamic Thougth* (Tempe: Arizona State University, 1996), hlm. 353-356. Generalisasi seperti "fundamentalis" atau "skripturalis" mengaburkan ideologi dan temperamen-temperamen yang berbeda dari anggota biasa

reka pada pemahaman khusus terhadap Islam, apa yang dimiliki oleh para pendukung DDII pertama dan terutama adalah kesetiaan pada ingatan tentang partai politik Islam reformis terbesar, Masyumi dan secara lebih khusus pada faksi partai yang berhubungan dengan pimpinannya yang sangat terkenal, Mohammad Natsir.[12] Di bawah arahan Natsir lah DDII didirikan pada tahun 1967 oleh para sarjana dan politisi yang memiliki kaitan dengan Masyumi.

Pada masa demokrasi parlementer Indonesia yang singkat (1950-1957), Masyumi menjadi yang terbesar di antara beberapa partai Islam. Dalam pemilu 1955, Masyumi merupakan partai politik terbesar kedua secara keseluruhan. Meskipun di Jawa (di mana dua pertiga penduduk Indonesia berada) Partai

---

organisasi seperti DDII. Mayoritas besar pendukung senior DDII beraliansi dengan organisasi yang memiliki kesetiaan dengan Masyumi faksi Natsir yang mereka anggap berpegang pada konstitusi, setia kepada Republik dan dihukum secara tidak adil. Banyak anggota organisasi tersebut moderat secara politik, sekalipun pusat gravitasi teologis mereka cenderung ke arah varian reformisme konservatif. Namun berbeda dengan posisi Liddle, juga harus diakui bahwa dinamika politik reformis telah berubah sejak era Masyumi dan sebagaimana saya catat kemudian, satu faksi dalam organisasi tersebut telah memperkeras sikapnya terhadap demokrasi konstitusional, pluralisme keagamaan dan Barat. Dengan karikatur Liddle yang *shock* di belakang Bintang Daud, reaksi beberapa penulis *Media Dakwah* terhadap artikel Liddle (yang dipublikasikan dalam terjemahan bahasa Indonesia) memberikan satu ilustrasi khusus yang tidak menggembirakan mengenai pengerasan seperti itu. Lihat, "Menjawab Liddle", *Media Dakwah*, No.230 (Agustus 1993): 41-58.

[12] Mengenai latar belakang dan karier Natsir, lihat Yusril Ihza, "Menggabungkan Aktivisme dan Intelektualisme: Biografi Mohammad Natsir, *Studia Islamika* 2,1 (1995):111-147, dan Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia* (Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project, 1970). Federspiel mencatat bahwa sebelum mendirikan Masyumi, Natsir telah menjadi tokoh terkemuka dalam organisasi reformis yang konservatif secara teologi, Persatuan Islam (Persis). Gaya tulisan tanpa kompromi *Media Dakwah*, yang saya paparkan berikut juga merupakan karakteristik Persis. Genealogi DDII sebenarnya tidak bisa diidentifikasi secara keseluruhan dengan warisan Masyumi, tetapi dalam hal-hal tertentu lebih pada faksi Persis dalam Masyumi.

Nasional dan PKI mendapat pendukung yang lebih besar, di luar Jawa Masyumi merupakan organisasi politik yang berbasis paling luas. Pemimpinnya Mohammad Natsir, memangku jabatan Menteri Penerangan dalam Pemerintahan Republik dan sebagai Perdana Menteri pertama setelah kemerdekaan; partainya juga memainkan peranan yang terhormat dalam beberapa pemerintahan koalisi awal Indonesia.[13] Namun pada akhir tahun 1950-an, karena Presiden Soekarno tersandung pada kolaborasi yang semakin hangat dengan Partai Komunis (sebagian untuk mengimbangi kekuatan militer yang semakin meningkat), para pemimpin Masyumi menjadi semakin kritis terhadap kekuasaan otoriter presiden. Pandangan dan komitmen pada pemerintahan konstitusional ini sejalan dengan pandangan dan sikap partai yang lebih kecil tetapi berpengaruh secara intelektual, Partai Sosialis Indonesia (PSI).

Pada tahun 1958-1959, otoritas militer dan sipil di beberapa propinsi memberontak terhadap pemerintah pusat, menuntut pembagian kekuasaan ke propinsi-propinsi dan pembatasan terhadap kekuasaan Soekarno.[14] Bertindak sebagai individu-individu, bukan sebagai wakil-wakil partai, beberapa pemimpin Masyumi, termasuk Natsir menyeberang ke pihak pemberontak.[15] Secara resmi kepemimpinan partai menolak mendukung pemberontakan, mendorong perundingan untuk kemufakatan; namun kepemimpinannya juga menolak tuntutan Soekarno dan militer agar mereka mengutuk pemberontakan seketika. Menangkap kesempatan untuk memukul dua peng-

---

[13] Lihat Herbert Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia* (Ithaca dan London: Cornell University Press, 1962), hlm. 146-176.

[14] Mengenai rivalitas partai-partai dan perjuangan nasional yang menjadi latar belakang pemberontakan tersebut, lihat Daniel S. Lev, *The Transition to Guided Democracy: Indonesian Politics, 1957-1959* (Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project, 1966), terutama hlm. 11-132; dan Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional* (Jakarta: Grafiti Press, 1987), hlm. 369-388. Mengenai pandangan DDII terhadap persitiwa ini, lihat Lukman Hakiem, biografi Anwar Harjono, *Perjalanan Mencari Keadilan dan Persatuan* (Jakarta: Media Dakwah, 1993), hlm. 203-212.

[15] Lihat Federspiel, *Persatuan Islam*, hlm. 184.

kritiknya yang paling efektif, Soekarno memanfaatkan krisis tersebut untuk melarang Masyumi dan Partai Sosialis. Beberapa bulan kemudian (pada Januari 1962), begitu sisa-sisa pemberontakan dibersihkan, presiden memenjarakan banyak pemimpin kedua partai tersebut, termasuk Natsir. Karena menjadi pendukung pemerintahan hukum dan demokrasi prosedural yang vokal, maka pembatasan terhadap Masyumi dan PSI berhubungan dengan guncangan lain terhadap demokrasi Indonesia dan merepresentasikan satu langkah lagi pergeseran kekuasaan terus-menerus dari masyarakat ke negara.[16]

Beberapa tahun kemudian, tentu saja, Soekarno sendiri jatuh dari kekuasaan dan sementara waktu tampak seolah-olah nasib politik Masyumi bisa membaik. Setelah kudeta gagal para perwira muda sayap kiri pada 30 September 1965, para pendukung Masyumi dan kelompok Muslim yang lainnya, bersama dengan sayap konservatif PNI, menyatukan kekuatan dengan militer untuk memotong kekuasaan Soekarno. Pada akhir tahun 1965 dan awal tahun 1966, aliansi besar ini juga mempersiapkan suatu kampanye keras melawan Partai Komunis dan membunuh para kadernya serta mengubur partai tersebut untuk selamanya sebagai kekuatan politik yang serius. Meskipun Masyumi mendukung kampanye ini, para pimpinan Masyumi yang dipenjara tidak dibebaskan sampai pertengahan tahun 1966. Hingga akhir tahun 1966, menjadi jelas, sekalipun pemerintah mentolerir pembentukan partai politik reformis, namun itu tidak berarti membolehkan rehabilitasi Masyumi atau memberikan kesempatan kepada para pemimpinnya untuk memainkan peranan yang menonjol dalam sebuah partai Islam yang baru. Ini tidak lain merupakan permulaan musim dingin yang panjang ketidakpuasan para reformis Islam yang percaya pada visi Masyumi. Selama dua puluh tahun berikutnya para pemimpin Orde Baru mengha-

[16] Mengenai sifat perubahan hubungan negara-masyarakat di Indonesia, lihat Benedict R. O'G. Anderson, "Old State, New Society: Indonesia's New Order in Comparative Historical Perspective", *Journal of Asian Studies* 42 (Mei 1983): 447-496; dan Herbert Feith, *The Decline,* hlm. 578-608.

langi semua usaha untuk membangun kembali Masyumi sebagai partai nasional. Baru pada awal 1990-an para pemimpin partai diundang pemerintah untuk bergabung kembali dalam dialog nasional sekalipun kemudian dalam situasi ketat.

Ini merupakan situasi di mana Natsir dan para pemimpin Masyumi lain mengundang para juru dakwah, guru dan pemimpin politik untuk bertemu pada bulan Februari 1967 di daerah Tanah Abang, Jakarta Pusat untuk membahas pembentukan suatu Dewan Dakwah yang baru. Organisasi tersebut diresmikan tiga bulan kemudian, yaitu pada 9 Mei 1967. Sejak semula, para pemimpin DDII tidak berusaha untuk menyembunyikan keyakinan mereka bahwa dakwah merupakan kegiatan politik sekaligus juga merupakan aktivitas keagamaan dan organisasi mereka akan menjadi organisasi politik sekaligus organisasi keagamaan. Dalam sebuah wawancara dengan seorang peneliti Muslim tahun 1991, Natsir mengingatkan motif mendirikan DDII dengan kata-kata: "Kami tidak lagi melakukan dakwah dengan sarana politik, tetapi terlibat dalam kegiatan politik melalui sarana dakwah. Hasilnya akan sama."[17] Secara lebih khusus lagi, dalam alam Orde Baru awal yang terkontrol secara ketat, kepemimpinan DDII berharap dakwah bisa menciptakan atmosfer yang lebih kondusif bagi realisasi nilai-nilai politik Islam. Dengan perbedaan yang mencolok dengan sebagian rival mereka yang liberal secara teologis, para juru bicara DDII menekankan bahwa di dalam Islam, kaitan antara agama dan politik jangan hanya semata-mata bersifat moral tetapi langsung dan sistematik.

Gagasan bahwa agama tidak bisa dipisahkan dari politik tentu saja pernyataan yang lazim dalam wacana Islamis dan bisa ditafsirkan dengan cara yang sangat berbeda, termasuk dengan cara yang liberal atau cara sipil yang demokratis.[18]

---

[17] Dikutip dalam Ihza, "Menggabungkan Aktivisme dan Intelektualisme", hlm. 129.

[18] Lihat misalnya, diskusi tentang pemahaman yang bersaing terhadap pokok masalah ini dalam John L. Esposito dan John O. Voll, *Islam and Democracy* (New York: Oxford University Press, 1996), hlm. 4-6.

Dalam merenungkan tentang maknanya di sini, di Indonesia, maka penting untuk tidak mengasumsikan bahwa DDII semata-mata menggunakan agama untuk mengedepankan yang sebaliknya bukan bertujuan keagamaan. Sebaliknya, salah satu tujuan utama DDII adalah untuk merespon apa yang mereka dan banyak Muslim lain anggap sebagai bencana keagamaan yang parah.[19] Peristiwa yang selalu menjadi ingatan mereka adalah perpindahan sejumlah besar orang Islam nominal yang berasal dari suku Jawa ke dalam agama Hindu, kebatinan, dan yang paling penting ke dalam agama Kristen. Ketika kekacauan setelah pembantaian pada tahun 1965-1966, tidak ada yang tahu pasti berapa banyak orang Jawa yang meninggalkan Islam. Namun, deklarasi kemenangan beberapa misionaris (banyak yang didukung oleh misi Protestan Amerika) menyatakan bahwa gerakan masuk Kristen bersifat massif; beberapa orang asing berbicara dengan kacau mengenai kemenangan mayoritas orang Jawa ke dalam Kristen dalam periode dua puluh tahun.[20] Dalam penelaahan historis, jelas bahwa sementara konversi ke Kristen meningkat secara dramatis pada akhir tahun 1960-an dan 1970-an yang melibatkan satu setengah juta orang (sekitar 1,5 hingga 2 persen penduduk Indonesia saat itu). Namun jelas juga jumlah ini tidak sampai pada skala yang ditakutkan oleh Muslim konservatif atau yang diperkirakan oleh para misionaris asing.[21] Namun, di bawah kondisi awal

---

[19] Namun harus dicatat bahwa upaya orang-orang Kristen untuk mengkristenkan orang Islam Indonesia telah lama menjadi isu yang memprihatinkan para pemimpin seperti Natsir, juga Persatuan Islam yang dia sendiri menjadi bagiannya. Lihat misalnya, esai-esai yang terkumpul dalam karyanya *Islam dan Kristen di Indonesia* (Jakarta: Media Dakwah, 1969) beberapa di antaranya berasal dari zaman kolonial; lihat juga Federspiel, *Persatuan Islam,* hlm. 180.

[20] Lihat misalnya komentar sebagian misionaris yang dikutip dalam Avery T. Wills, *The Indonesian Revival: Why Two Million Came To Christ* (Pasadena: William Carey Library, 1977).

[21] Ini bukan menolak bahwa dari sudut pandang Muslim, konversi tersebut bukanlah peristiwa yang berarti. Banyak konversi terjadi di daerah perkotaan, dan di sebagian kota besar Jawa Tengah, jumlah orang Kristen tumbuh dari 1-2 persen sebelum tahun 1965 menjadi lebih dari 10 persen.

Orde Baru yang bergolak, mustahil untuk mengukur fakta ini dengan pasti. Yang jelas banyak mereka yang berpindah agama berasal dari kantong komunis di Jawa Timur dan Jawa Tengah, fakta yang hanya meningkatkan kekhawatiran orang Islam akan skala potensial perpindahan agama.

Meskipun nasionalis sekular juga terwakili, banyak mereka yang berpindah agama berasal dari komunitas yang diporak-porandakan oleh pembunuhan anti-komunis tahun 1965-1966. Antara seperempat sampai setengah juta orang mati pada saat itu dan dua juta lainnya dipenjarakan.[22] Lebih banyak lagi yang hidup dalam bayang-bayang kekerasan dan ketidakpastian apakah mereka akan menjadi korban serangan anti-komunis yang lain. Sebelumnya, yaitu pada tahun 1950-an, sejumlah kecil orang dalam komunitas Islam nominal atau "kejawen" telah main-main dengan berpindah agama dari Islam ke Kristen atau kebatinan, tetapi tidak satu pun inisiatif ini berubah menjadi gerakan massa murni.[23] Namun, sebagai buntut peristiwa 1965-1966, terjadi peningkatan tekanan terhadap semua warga negara untuk menganut agama resmi dan kebatinan Jawa tidak termasuk pilihan yang diperbolehkan. Sakit hati karena kekerasan politik dan yakin bahwa organisasi-organisasi Islam telah membenarkan pembunuhan tersebut,

---

[22] Dua studi yang paling komprehensif mengenai kekerasan tersebut adalah kumpulan yang disunting oleh Robert Cribb berjudul *The Indonesian Killings 1965-1966: Studies from Java and Bali* (Clayton, Victoria [Australia]: Monash Papers on Southeast Asia, No. 21, Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, 1990), dan untuk Bali, Geoffrey Robinson, *The Dark Side of Paradise: Political Violence in Bali* (Ithaca dan London: Cornell University Press, 1995). Untuk Kasus Jawa Timur, lihat karya saya *The Political Economy of Mountain Java: An Interpretive History* (Berkely dan London: University of California Press, 1993), Bab 11.

[23] Untuk diversi dari Islam, lihat karya Clifford Geertz "Ritual and Social Change: A Javanese Example", dalam Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), hlm. 242-269, dan pembahasan saya mengenai agama Budha-Wisnu Jawa, dalam "The Political Economy of Islam Conversion in Modern East Java", dalam William R. Roff, ed. *Islam and the Political Economy of Meaning: Comparative Studies of Muslim Discourse* (London: Croom Helm, 1987), hlm. 53-78.

kini beberapa orang tampak bersiap-siap untuk meninggalkan Islam sama sekali.

Ancaman perpindahan besaran-besaran dari Islam merupakan salah satu isu kunci yang ingin ditanggapi oleh DDII. Sebagai sebuah organisasi reformis yang telah diwarisi kader-kader terdidik dan berdisiplin dari Masyumi, DDII berharap membawa tantangan keahlian pendidikan dan "ilmiah" yang kurang dalam organisasi-organisasi dakwah yang lainnya. Kepemimpinan DDII mengidentifikasi empat tugas penting dalam usaha kerasnya: 1) Pelatihan untuk menghasilkan juru dakwah ahli; 2) Publikasi bahan-bahan tertulis yang dibutuhkan bagi dakwah yang lebih efektif dan padat informasi secara ideologis; 3) Penyebaran juru dakwah ke daerah-daerah yang diidentifikasi rawan bagi penyebaran agama non-Islam (terutama Kristen); dan 4) Analisis terhadap syarat-syarat kultural dan organisasional konsolidasi dakwah di daerah-daerah yang dikunjungi oleh tim-tim dakwah.

Dalam memusatkan perhatian pada tujuan-tujuan ini, DDII berusaha membedakan spesialisasinya dari organisasi-organisasi dakwah yang sudah ada, seperti yang paling terkenal, organisasi modernis yang sudah berusia lebih tujuh puluh tahun, Muhammadiyah. Meskipun beberapa pemimpin DDII juga anggota organisasi itu, secara historis, Muhammadiyah telah berusaha menekankan program-program pendidikan dan kesejahteraan sosial, meskipun tidak pernah sama sekali mengabaikan—tindakan politik langsung.[24] Bertolak belakang dengan Muhammadiyah, para pendiri DDII secara terbuka dan terus-menerus sibuk dengan kebijakan pemerintah yang mempengaruhi masyarakat Islam. Dengan kata lain, spesialisasi pilihan DDII dalam bidang dakwah merupakan politik keagamaan yang berkaitan dengan persoalan-persoalan mulai dari kebijakan keagamaan nasional hingga ke sikap para pejabat setempat terhadap dakwah. Dalam pengertian ini, DDII mem-

[24] Lihat M. Sirajuddin Syamsuddin, "Religion and Politics in Islam: The Case of Muhammadiyah in Indonesia's New Order", Disertasi Ph.D., Program in Islamic Studies, University of California, Los Angeles, 1991.

pertahankan pemahaman dakwah yang dipolitisasi yang dikembangkan oleh Masyumi selama pergolakan yang panas tahun 1950-an, ketika pendidikan keagamaan telah ditarik menjadi kampanye melawan komunis dan nasionalis sekular. Dalam sebuah wawancara tahun 1978, Mohammad Natsir menginginkan DDII menjadi generator listrik kecil yang berada di balik dan di belakang sebuah rumah, sehingga suaranya tidak terdengar sekalipun ia menerangi keseluruhan rumah tersebut.[25] Ini bukan dakwah untuk kesalehan pribadi.

Kepentingan DDII dalam memperluas dakwah ke daerah-daerah yang rawan bagi dakwah non-Islam sejalan dengan pandangan politik secara sadar mengenai pendidikan agama. Antara lain, ia berarti pula DDII memilih (dan sampai saat ini masih memilih) untuk bekerja di wilayah-wilayah di mana ia berbarengan dengan misionaris Kristen.[26] Meskipun para Mus-

---

[25] Dikutip dalam tulisan singkat tetapi menjelaskan dari Lukman Hakiem mengenai sejarah Dewan Dakwah, "Tiga Windu Dewan Dakwah, Mesin Diesel yang Menghidupkan" dalam *Media Dakwah* (Maret 1991): 33-40.

[26] Sebenarnya, salah satu perubahan yang paling signifikan dalam dakwah yang dikembangkan DDII pada tahun-tahun terakhir adalah pemapanan program-program dakwah di daerah-daerah di mana para mubalig secara historis absen. Misalnya, pada tahun 1990 DDII mengirim mubalig ke dataran tinggi Tengger di Jawa Timur dan mensponsori pembangunan sebuah masjid. Dataran tinggi itu merupakan daerah yang didominasi Hindu. Menurut para mubalig DDII yang saya wawancarai tahun 1991, para pejabat ABRI di Surabaya sangat marah mengetahui inisiatif itu dan berusaha agar para dai Islam keluar dengan alasan dataran tinggi Tengger resminya beragama Hindu. Namun, dalam sebuah gerakan yang mencerminkan upaya-upaya pejabat tinggi untuk memperbaiki hubungan dengan umat Islam, protes mereka diabaikan. Sejalan dengan itu, pada tahun 1995 dan 1996, DDII memulai suatu kampanye dakwah di Nusa Tenggara Timur, Indonesia bagian Timur yang dilihat oleh sebagian orang Kristen secara historis adalah Kristen dan oleh karena itu juga dibatasi bagi dakwah Islam. Para pemimpin Kristen yang berbicara dengan saya kecewa dengan tindakan ini dan menganggapnya sebagai pelanggaran terhadap kebijakan keagamaan pemerintah; para pejabat DDII menyerang balik bahwa ada populasi Muslim di wilayah itu dan mereka juga memiliki hak. Akhirnya, sejak tahun 1995, para mubalig (beberapa terkait DDII, beberapa independen) mulai bekerja di wilayah Yogyakarta, di desa-desa di mana konversi ke agama Kristen terjadi setelah tahun 1965-1966. Mereka

lim modernis dan tradisional mungkin terganggu pada awal tahun 1960-an oleh skala misionarisasi Kristen, DDII-lah yang lebih dari organisasi dakwah mana pun yang membawa aktivitas Kristen ke dalam sorotan media, mengutuk mereka lagi dan lagi dengan istilah-istilah yang kasar. Kemarahan DDII memuncak oleh keyakinan mereka perpindahan agama meremehkan prospek Islamisasi politik Indonesia yang lebih menyeluruh. (Berbeda dengan Masyumi tahun 1950-an, Islamisasi yang ditekankan DDII tidak sama dengan pembentukan suatu negara Islam, suatu tuntutan yang akan bertabrakan dengan kebijakan Orde Baru). Sama pentingnya, kemarahan itu mencerminkan keyakinan mereka bahwa pada akhir tahun 1960-an dan 1970-an, beberapa pemimpin nasional mendorong perpindahan dari Islam dengan ekspresi yang bermaksud memperlemah dukungan massa terhadap Islam politik.

Muslim yang lebih moderat, seperti Muslim pembaru (lihat di bawah) dan para anggota kosmopolit kelas menengah metropolitan seringkali merasa tidak nyaman dengan kecaman-kecaman sengit DDII terhadap kristenisasi. Sebagian anggota militer menyampaikan kepada saya bahwa mereka menganggap pernyataan DDII sebagai pelanggaran terhadap kebijakan pemerintah mengenai pluralisme agama. Namun, bahkan pada akhir tahun 1970-an, sudah jelas bahwa upaya DDII untuk mempertahankan isu kristenisasi dalam pandangan publik telah memiliki dampak yang mempengaruhi pembatasan-pembatasan pemerintah baru terhadap penginjilan Kristen.[27]

---

ditugaskan untuk memeriksa kemajuan Kristen lebih lanjut dan bila mungkin membalik apa yang telah terjadi.

[27] Mengenai pembatasan yang dikenakan terhadap misi Kristen pada tahun 1978-1979, lihat M. Bambang Pranowo, "Which Islam and Which Pancasila? Islam and the State in Indonesia: A Comment", dalam Arief Budiman, ed., *State and Society in Indonesia* (Clayton [Australia]: Monash Papers on Southeast Asia, No. 22, Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, 1990), hlm. 493. Untuk sebuah pembahasan mengenai dampak yang berjaungkauan jauh ini dan kebijakan pemerintah yang lain mengenai hubungan Muslim Kristen di pedesaan Jawa, lihat Hyung-Jun Kim, "Reformist Muslims in a Yogyakarta Village", Disertasi Ph.D., Departement of Anthropology, Australian National University, Canberra, 1996.

Perbedaan kedua antara DDII dan organisasi dakwah yang ada adalah bahwa DDII berusaha berhubungan dengan organisasi Islam di luar Indonesia dan menempatkan tekanan yang lebih besar pada isu-isu internasional dalam dakwahnya. Orientasi internasional ini telah lama menandai para pemimpin Masyumi, tetapi secara khusus menjadi tegas di bawah DDII. Sebagian ini mencerminkan kenyataan bahwa DDII menjadi operasional menyusul perang Arab-Israel dan tidak lama sebelum *booming* minyak tahun 1973. Kedua perkembangan itu menyebabkan peningkatan bantuan internasional dari negara-negara Islam, terutama dari badan-badan yang konservatif secara teologis di Arab Saudi, Kuwait, Pakistan dan Mesir. DDII telah membangun ikatan kelembagaan dan pendidikan dengan organisasi-organisasi di semua negeri ini dan organ medianya, *Media Dakwah*, juga menulis komentar-komentar mengenai perkembangan sosial dan intelektual di negeri-negeri ini. Dengan cara ini dan cara-cara yang lainnya, *Media Dakwah* berfungsi sebagai pialang bagi gagasan-gagasan Islam Timur Tengah, termasuk kritik-kritik keras mengenai sekularisme, mengekspos konspirasi zionisme dan tulisan-tulisan konservatif mengenai peran perempuan dalam Islam. Terjemahan-terjemahan Indonesia terhadap tulisan-tulisan asing dari jenis ini merupakan ciri menonjol penerbitan Islam di bawah Orde Baru, dengan kontras yang jelas dengan kekurangan relatif literatur politik Timur Tengah sebelum tahun 1966.[28]

Dari sudut pandang DDII, konjungtur perkembangan ini –waktu pendiriannya dan tumbuhnya komitmen badan-badan Timur Tengah terhadap bantuan internasional—menguntungkan. Pada tahun 1970-an dan 1980-an, para pejabat DDII tidak senang terhadap isi pelajaran agama di sekolah-sekolah. Meskipun mereka menyambut baik kebijakan pemerintah mewajibkan pengajaran agama dari sekolah dasar hingga perguruan

[28] Lihat Jeroen Peeters, "Prophet and Profit: The Internal Structure of the Islamic Book Industry in Indonesia". Makalah disampaikan pada konferensi mengenai "Mass Media and The Transformation of Islamic Discourse", *International Institute for Asian Studies*, Leiden, 24 Maret 1997.

tinggi, tetapi mereka khawatir dengan apa yang mereka anggap sebagai bias liberal dalam sistem Institut Agama Islam Negeri (IAIN) dan, dengan derajat kurang konsisten, dalam Departemen Agama secara keseluruhan. Pada beberapa kesempatan dalam tahun-tahun terakhir, para pejabat DDII telah menyatakan kepada saya bahwa mereka menyesali pemerintah pada tahun 1980-an telah mengirim begitu banyak sarjana potensial yang masih muda ke universitas-universitas di Amerika Serikat dan Eropa Barat ketimbang ke Timur Tengah, bahkan untuk pendidikan lanjut dalam studi-studi Islam. Kecurigaan mereka tampak mendapat penegasan ketika beberapa di antara sarjana itu pulang dan menyebarkan varian neomodernisme Fazlur Rahman dan rasionalisme Mu'tazilah aliran penafsiran Islam toleran-pluralistik yang ditolak oleh kelompok konservatif secara teologis. Bahkan yang terburuk dari sudut pandang DDII, sebagian dari orang-orang ini selanjutnya menjabat pos-pos penting di Departemen Agama.[29]

Dalam menghadapi perkembangan ini, DDII berusaha mengambil keuntungan dari reputasi internasional Masyumi dan mengupayakan beasiswa untuk belajar di pusat-pusat pendidikan yang lebih konservatif di Timur Tengah; mereka juga menerima dana untuk program pendidikan di dalam negeri. Melalui inisiatif seperti ini, DDII telah mengirimkan beratus-ratus mahasiswa ke pusat-pusat pendidikan di Timur Tengah. Dalam melakukan itu, organisasi itu telah membantu mempertahankan kader intelektual yang memiliki komitmen terhadap versi reformis Islam yang internasionalis dan anti-liberal, kader intelektual yang lebih dekat dengan idiom dan semangat persaudaraan Islam Timur Tengah.

---

[29] Fokus tetap kritik DDII, juru bicara terkemuka rasionalisme Mu'tazilah yang moderat adalah Harun Nasution, mantan rektor IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. Lihat Saiful Muzani, "Mu'tazilah Theology and the Modernization of the Indonesian Muslim Community: Intellectual Portrait of Harun Nasution", dalam *Studia Islamika* 1, 1 (1994): 91-131

Politik Media

Tidak ada tempat di mana kesadaran politik dan internasional DDII lebih tampak ketimbang di publikasi resminya, *Media Dakwah*.[30] Pada mulanya, *Media Dakwah* bukanlah sebuah majalah bulanan sebagaimana sekarang ini, tetapi serial berkala stensilan yang diproduksi untuk didistribusikan secara terbatas di kalangan mubalig dan pendukung DDII. Pada tahun-tahun pertama, terbitan tersebut digunakan untuk menyebarkan pidato-pidato dan pernyataan kebijakan dari Mohammad Natsir dan para pemimpin DDII yang lain. *Media Dakwah* dilarang beredar secara umum karena ia tidak memiliki izin yang disyaratkan untuk didistribusikan secara massal. Diperlemah oleh larangan terhadap Masyumi dan terhambat oleh media arus utama, DDII bersandar pada cetakan yang tidak mahal ini demi darah kehidupan ideologisnya. Penyebaran materinya terbatas untuk jaringan aktivis, mubalig dan masyarakat bisnis kelas menengah bawah kota yang dominan yang menjadi basis DDII.

Persoalan media DDII memburuk pada tahun 1974. Pada bulan Januari tahun itu, terjadi gerakan turun jalan di ibu kota pada kesempatan kunjungan perdana menteri Jepang. Kunjungan itu terjadi beberapa bulan setelah terjadi perdebatan pers dan publik mengenai penanaman modal asing dan dugaan pembayaran ilegal dari investor Jepang kepada para pejabat tinggi pemerintah. Laporan-laporan yang lebih kemudian mengenai protes ini, yang dikenal sebagai peristiwa Malari, menegaskan bahwa para petinggi militer yang tidak senang dengan kebijakan ekonomi pemerintah yang mendorong para demonstran dan mungkin memberikan dukungan logis-

---

[30] Hal-hal berikut didasarkan pada wawancara dengan Anwar Harjono (Ketua DDII), 14 Juni, 1995; Lukman Hakiem dan Aru Syeif Asad (wartawan *Media Dakwah*), 7 Januari, 1977; Natsir Zubaidi, 10 Januari, 1997; dan wawancara umum dengan para intelektual Muslim, juga pembacaan umum terhadap *Media Dakwah*.

tik.[31] Namun, laporan resmi mengenai persitiwa tersebut sepenuhnya menimpakan kesalahan kekerasan itu pada apa yang diklaim sebagai anasir-anasir bawah tanah Masyumi dan PSI. Bahkan yang lebih menyangkut Muslim DDII, pemerintah mengambil keuntungan dari peristiwa tersebut untuk memberangus pers nasional dengan melarang sejumlah surat kabar, termasuk *Harian Abadi*, yang berhubungan dengan bekas Masyumi. Tidak ada harian Islam yang pernah muncul untuk mengambil tempat *Harian Abadi*, sebagai suara nasional bagi Masyumi.

Para wartawan dan staf *Media Dakwah* saat ini menekankan bahwa pemberangusan itu merupakan bagian dari kampanye yang disengaja terhadap media Islam dan khususnya para pendukung Masyumi. Pandangan seperti ini juga dikedepankan sebaliknya oleh Muslim yang tidak simpatik terhadap *Media Dakwah*, meskipun para komentator ini menambahkan bahwa para aktivis demokrasi sekular juga menderita. Para pengkritik ini menuding Ali Moertopo yang diketahui bekerja erat dengan para penasihat dari CSIS, sebuah lembaga pemikir yang didukung oleh para WNI keturunan Tionghoa yang memiliki hubungan baik dan dianggap oleh sebagian Muslim Masyumi memusuhi kepentingan-kepentingan mereka.[32] Apa pun sebenarnya yang terjadi, jelas bahwa setelah pelarangan terhadap *Harian Abadi*, umat Islam tidak memiliki harian independen yang beredar secara massal.

Marginalisasi DDII merupakan fakta bahwa pertengahan hingga akhir tahun 1970-an adalah tahun-tahun bertahannya ekspansi media, dengan peningkatan penjualan surat kabar dan mingguan kepada kelas menengah kota yang kecil namun berkembang. Perlu dicatat, sebagian media cetak yang paling

---

[31] Lihat laporan ringkas mengenai Malari dari John Bresnan, dalam *Managing Indonesia: The Modern Political Economy* (New York: Columbia University Press, 1993), hlm. 135-163.

[32] Mengenai CSIS, lihat David Jenkins, *Suharto and His Generals: Indonesian Military Politics, 1975-1983* (Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project, 1984), hlm. 20-32.

berkembang pada saat ini adalah media nonkonfessional atau milik Kristen. *Tempo*, berita mingguan yang dihormati luas dan berpengaruh (dilarang oleh pemerintah pada tahun 1994) bisa dijadikan ilustrasi perkembangan ini. *Tempo* dimiliki dan dominan dikelola oleh staf yang beragama Islam. Tetapi, kebijakan editorialnya independen dan nonkonfessional serta konsisten dengan cita rasa para staf dan pembaca elite yang kosmopolit dan pluralis. Pada tahun-tahun yang sama, kelompok *Kompas-Gramedia* milik Katolik juga memulai peningkatannya ke posisi dominasi yang tak terbantahkan di dalam industri surat kabar dan penerbitan. Sekarang, kelompok media ini mendominasi industri penerbitan Indonesia, memiliki semua atau sebagian dari dua puluh tiga majalah dan enam surat kabar, juga merupakan penerbitan terbesar di Indonesia. Ini merupakan prestasi yang luar biasa bagi konglomerasi yang dimiliki Katolik dalam negara mayoritas Islam, dan sumber kebanggaan bagi orang-orang Indonesia yang melihatnya sebagai bukti toleransi keagamaan negara mereka. Namun, berhadapan dengan memori marginalisasi mereka sendiri, Muslim DDII memandang keberhasilan *Kompas-Gramedia* dengan rasa marah dan menganggap kebangkitan konglomerasi itu sebagai salah satu lagi isyarat konspirasi kelompok sekular terhadap media Islam.[33]

Para editor yang terkait dengan *Tempo* dan *Kompas* menyatakan bahwa keberhasilan penerbitan mereka bukan hasil rekayasa pemerintah, tetapi karena keahlian mereka sendiri dalam

---

[33] Mengenai kebangkitan konglomerasi media di bawah Orde Baru, lihat karya luar biasa David T. Hill, *The Press in New Order Indonesia* (Nedlands [Australia]: Asia Paper 4, University of Western Australia Press, 1994), hlm. 81-110. Penyajian rinci mengenai pandangan-pandangan *Media Dakwah* terhadap kelompok *Kompas-Gramedia* disajikan dalam laporan majalah tersebut mengenai kasus *Monitor*. Dalam peristiwa itu, editor bertangan dingin dari kelompok tersebut dipenjara karena telah membiarkan tabloidnya menerbitkan jajak pendapat pembaca yang menempatkan Nabi Muhammad pada rangking di bawah tokoh-tokoh populer di Indonesia. Lihat "Membedah Jantung Monitor" *Media Dakwah* (Desember 1990): 25-30.

merespons cita rasa kelas menengah yang muncul dan mengalami perubahan.[34] Bisa jadi ada sedikit keraguan bahwa para penerbit ini telah menunjukkan kejeniusan yang mengkombinasikan kualitas laporan dengan pemasaran. (Meskipun kelompok media di mana Kompas merupakan bagiannya juga menerbitkan tabloid-tabloid sensasional). Dalam pandangan para redaktur mereka, satu kunci tambahan keberhasilan mereka adalah keputusan mereka untuk melepas afiliasi keagamaan mereka dan mengundang Muslim liberal yang berbakat untuk menulis di terbitan mereka. Tidak mengherankan, para penulis DDII dan anti-kelompok liberal lainnya adalah mereka yang jarang diundang menulis.

Meskipun para wartawan dan aktivis DDII melemparkan paling banyak kesalahan marginalisasi mereka pada tokoh-tokoh anti-Masyumi di pemerintahan, yang lainnya mengakui bahwa ada juga alasan komersial bagi kesulitan pers mereka. Pada Januari 1997, seorang reporter terkemuka yang pernah menulis di *Media Dakwah* dan sekarang bekerja di sebuah kantor pemerintah yang penting mengatakan kepada saya bahwa rintangan yang paling besar bagi keberhasilan surat kabar Islam sekarang ini bukan lagi kebijakan pemerintah tetapi kenyataan bahwa para pengiklan enggan beriklan pada pers Islam. Seperti rekan *Media Dakwah* yang lain, ia merasa pejabat keamanan berusaha memberangus pers Islam pada tahun 1970-an dan tahun 1980-an. Namun, sejak akhir tahun 1980-an, katanya, pintu sudah terbuka lagi bagi media Islam. Namun, persyaratan keuangan masih menyajikan rintangan serius bagi upaya-upaya seperti itu. Antara lain, menurutnya, Departemen Penerangan mensyaratkan sejumlah besar pembayaran ($140.000, tegasnya) dari setiap orang yang mengajukan SIUPP. Baru sejak akhir tahun 1980-an ekspresi terbuka kesalehan Islam menjadi model di kalangan para anggota bisnismen dan kelas profesional Indonesia. Dan baru pada periode inilah

[34] Wawancara dengan Redaktur *Kompas,* St. Sularto, 11 Januari 1997 dan mantan wartawan *Tempo*, Januari 1997 dan Juni 1995.

beberapa pengiklan mau menginvestasikan dana dalam media Islam. Namun, mayoritas bisnismen besar Indonesia masih Tionghoa dan banyak dari mereka yang masih segan mendukung penerbitan Islam.

Dalam menghadapi semua rintangan ini, dan karena kurangnya surat kabar Masyumi dan DDII yang bersifat nasional pada tahun 1974, hingga saat ini *Media Dakwah* yang bersasaran terbatas menanggung beban media yang lebih berat pada akhir tahun 1970-an. Pada tahun 1976, di bawah pemimpin yang dihormati, Moehammad Roem, terbitan tersebut mengubah formatnya dari terbitan berkala berubah menjadi majalah berita bulanan mengenai persoalan DDII. Masih diterbitkan dengan cetakan murah, majalah itu membutuhkan waktu empat tahun untuk terbit dengan formatnya yang sekarang ini dengan memasukkan foto-foto berkualitas cetakan berita dan kadang-kadang halaman khusus foto berwarna. Format *Media Dakwah* juga sudah standar saat ini. Ia terbagi ke dalam bagian-bagian, dengan bagian utama mengenai berita-berita nasional, terutama yang berhubungan dengan umat Islam; yang lainnya mengenai berita-berita dari dunia Islam; *feature* yang berhalaman banyak melaporkan tentang beberapa aspek politik Indonesia; beberapa kolom dan beberapa feature tetap. Bagian feature memasukkan satu halaman penuh ayat Al-Qur'an yang selalu ditempatkan di bagian depan majalah; sebuah tulisan pengantar oleh ketua DDII (Anwar Harjono pada saat pembuatan tulisan ini) yang selalu menghubungkan isu-isu yang mempunyai nilai penting waktu itu dengan sebuah pelajaran dari Al-Qur'an; komentar terhadap tafsir Al-Qur'an; surat-surat pembaca; dan yang sangat penting sebuah seleksi laporan singkat mengenai kegiatan dakwah dari seluruh penjuru Indonesia. Meskipun tidak setiap bulan, ekspos galak mengenai "kristenisasi" dan analisis menusuk mengenai kemerosotan moral antara lain topik yang paling kerap ditulis dalam laporan-laporan.

Sebagaimana media Islam di banyak bagian dunia, *Media Dakwah* mencampurkan bahasa moral dan agama secara

langsung ke dalam laporannya, sehingga laporan-laporan mengenai peristiwa-peristiwa aktual selalu kembali pada tema-tema dasar dari Al-Qur'an dan sejarah Islam. Apa yang membedakan majalah tersebut dengan publikasi Islam Indonesia yang lain, ia menyajikan seruannya dalam bahasa yang bisa dijangkau, secara filosofis tanpa nuansa, dan sama sekali tanpa kompromi.[35] Berbicara mengenai gaya, bahasa *Media Dakwah* adalah apa yang disebut setengah militan. Meskipun majalah tersebut *benar-benar* menerbitkan artikel-artikel bersifat serius dan khusus, para redaktur mendorong para penulis untuk membuat tulisan mereka tetap jelas, tidak dibumbui dan memusatkan perhatian pada yang penting-penting. Orang Islam yang mengkritik majalah tersebut seringkali menyebut tulisannya "kering" dan "keras" dan menuduhnya sebagai tidak tahu menahu dan penghasut. Majalah tersebut tidak pernah memuat artikel-artikel kritis yang introspektif dan reflektif yang secara teratur dimuat misalnya dalam jurnal *Ulumul Qur'an*, jurnal liberal Indonesia yang paling dihormati (dari kelompok neo-modernisme yang longgar). Juga tidak ada dialog-dialog luas dan pluralistik mengenai agama non-Islam, filsafat Barat dan Islam, feminisme, gagasan negara Islam, dan hak-hak asasi manusia—kumpulan karangan yang telah

[35] Ini juga menjadi ciri terbitan Persis pada tahun 1930-an, sebagiannya ditulis oleh Mohammad Natsir. Dengan mendeskripsikan gaya tulisan dalam publikasi organisasi itu, Howard Federspiel mengamati, "Kejelasan dicapai dengan kalimat-kalimat sederhana, dengan mendefinisikan semua istilah agama yang digunakan dalam pembahasan dan dengan menghindari persoalan-persoalan sampingan yang menghabiskan waktu." Kemudian dalam buku tersbut, Federspiel menambahkan bahwa "Tulisan Peris …tidak menawarkan maaf dan kompromi, tetapi menuntut penyerahan penuh … Pemahaman Islam yang murni mengenai kekatolikan, penerimaan terhadap ketidaksepakatan adalah kurang di kalangan ulama Persis, mereka juga tidak mempertimbangkan suatu masyarakat di mana oposisi berhak tidak setuju selamanya. Paling bagus, ada toleransi hanya selama periode yang terbatas, karena para anggota Persis yakin akhirnya semua pandangan yang lain niscaya akan menyesuaikan dengan pandangan mereka. Di sini Islam lebih sebagai ideologi ketimbang agama." Lihat Federspiel, *Persatuan Islam*, hlm. 24, 192.

memberikan *Ulumul Qur'an* pada awal tahun 1990-an reputasi sebagai salah satu jurnal eksperimental paling berani di dunia Islam.

Media Dakwah memiliki satu sifat lain yang berbeda. Tidak seperti dua penerbitan yang berhubungan ICMI, *Republika* dan *Ummat*, majalah tersebut tidak melakukan upaya untuk mewakili jajaran opini yang luas dalam komunitas Islam secara keseluruhan. Sebagai ganti mengabaikan atau mengecam saingannya sesama Muslim, majalah tersebut menyajikan suatu wajah ideologis yang tunggal dan total. Mereka yang menyimpang terlalu jauh dari garis Islam yang benar digambarkan sebagai munafik dan tidak beriman. Mencemaskan pluralisme hanyalah mengembangkan kekeliruan, tajuk rencana majalah tersebut menanamkan semangat ideologis yang lebih daripada media cetak lainnya di Indonesia sekarang ini, sehingga mengingatkan pada jurnalisme era Soekarno yang dipolitisasi. Secara keseluruhan, pesan *Media Dakwah* tetap anti-humanis dan anti-liberal. Meremehkan filsafat spekulatif dan ekumenisisme yang didukung oleh beberapa penulis Muslim, ia menekankan kebenaran Islam tanpa kompromi, keunggulan Islam terhadap semua agama lainnya dan ancaman yang ditimpakan pada umat Islam dalam sebuah dunia yang didominasi oleh kekuatan-kekuatan anti-Islam.

Para redaktur *Republika* dan *Ummat* membalik kritik-kritik ini dengan menekankan bahwa penerbitan mereka tidak hanya dimaksudkan untuk mendukung partai politik atau untuk orang yang sangat saleh, tetapi untuk orang-orang yang masih tidak pasti imannya dan tidak senang dengan seruan moral. Para redaktur ini melihat misi mereka dalam masyarakat Indonesia dari sisi yang sangat berbeda dengan misi *Media Dakwah*. Dalam sebuah negeri yang masih dibayangi-bayangi oleh ingatan akan trauma agama, kata mereka, tugas mereka adalah meyakinkan kembali warga negara Islam itu modern, toleran dan sesuai dengan keprihatinan-keprihatinan modern. Sebagaimana pengamatan salah seorang redaktur *Republika* pada bulan Januari 1997, "Orang-orang di *Media Dakwah* percaya

bahwa bila sesuatu itu tidak diakui dalam Al-Qur'an atau Sunnah, maka hal itu dilarang. Tetapi, mengapa bisa jadi begitu? Tuhan menciptakan kita dengan pikiran untuk melakukan penelitian dan penjelajahan." Dengan demikian, *Republika* dan *Ummat* memuat secara teratur tulisan-tulisan mengenai seni, televisi, sastra, dan kecenderungan mode yang menarik bagi Muslim kelas menengah dan atas yang menjadi pembaca kedua media tersebut.

Pada satu tingkat, para wartawan *Media Dakwah* benar-benar menyadari bahwa mereka menulis untuk pembaca yang berbeda dari majalah-majalah seperti *Ummat*. Ketika pada bulan Januari 1997, saya bertanya kepada Lukman Hakiem, mungkin penulis *Media Dakwah* yang paling berbakat (dan seseorang yang ditugaskan menuliskan sebagian editorial majalah tersebut yang paling tajam), apakah majalah tersebut merasa terancam oleh kehadiran mingguan-mingguan Islam seperti *Ummat*, ia mengejutkan saya dengan jawaban:

> Tidak, saya tidak khawatir. Kami benar-benar tidak bersaing dengan majalah tersebut. Pembaca kami berbeda. *Ummat* untuk kelas menengah dan atas perkotaan. Kami (di *Media Dakwah*) lebih memusatkan perhatian pada Muslim yang "semi-urban" (ia menggunakan istilah Inggris). Banyak pembaca kami adalah mubalig dan guru Islam di kampung dan wilayah Indonesia yang semi urban.

Apa yang mengejutkan saya dari jawaban ini adalah pertimbangannya bukan prinsip-prinsip ideologi yang melambung tinggi, tetapi pertimbangan yang bertumpu pada tingkat sosiologis segmen pasar. Didasarkan pada contoh-contoh pembaca saya sendiri di Jakarta dan Jawa Timur, pengamatan Lukman memang sangat akurat. Pembaca *Media Dakwah* yang tipikal berada atau hanya di luar kota, berasal dari jajaran kelas menengah bawah terdidik atau kelas pekerja miskin dan telah mengembangkan ketertarikan pada majalah itu sebagai hasil dari identifikasi personal dengan Masyumi atau partisipasi dalam dakwah DDII. Walaupun *Media Dakwah*

memiliki beberapa pembaca yang kaya dan terdidik dengan baik, termasuk beberapa yang berasal dari jajaran aktivis mahasiswa, rata-rata pembacanya berasal dari latar pendidikan dan pendapatan rendah daripada pembaca *Ummat* atau *Ulumul Qur'1an*. Latar belakang pembaca dan aktivis *Media Dakwah* yang berasal dari kelas bawah ini memaksa rasa gelisah para redakturnya dengan kecenderungan modern kelas menengah dan kelas menengah atas.

Ada alasan lain yang sama praktisnya bagi penekanan laporan *Media Dakwah.* Di bawah syarat pemberian izin penerbitan pers Indonesia yang ketat, majalah tersebut tidak memiliki kualifikasi untuk memperoleh SIUPP.[36] Ia hanya memiliki Surat Tanda Terdaftar (STT). STT tidak mahal dan lebih mudah diperoleh, tetapi tidak memiliki SIUPP membuat terbatasnya akses ke pembaca umum. Sebagian pembatasan tersebut tampak remeh: sebuah majalah dengan STT misalnya tidak bisa menyebut pemimpin umumnya dengan pemimpin umum, atau wartawannya dengan wartawan. Yang lebih serius lagi, sebuah majalah dengan STT tidak boleh mendistribusikan produknya untuk dijual secara umum, tetapi harus membatasi peredarannya pada "kalangan terbatas" seperti para anggota organisasi. Meskipun pada tahun-tahun terakhir, *Media Dakwah* dibolehkan untuk didistribusikan ke beberapa toko dan kios, tetapi masih tetap tidak tersedia luas. Sama dengan itu, tanpa SIUPP, hanya 10 persen halaman terbitan yang bisa digunakan untuk iklan, suatu pembatasan yang membatasi kemampuan sebuah penerbitan untuk menghasilkan dana ekspansi.

Sekalipun ada rintangan-rintangan ini, *Media Dakwah* telah berupaya meningkatkan jumlah pembacanya dan mengkonsolidasi operasinya, terutama sejak kebangkitan Islam akhir tahun 1980-an dan melonggarnya ketegangan dengan pemerintah. Sekarang ini, sebuah pers yang tipikal masing-masing terbit

---

[36] Sebelum 1982, SIUPP dikenal dengan SIT, Surat Izin Terbit. Mengenai aturan-aturan di sekitar pemilikan SIUPP, lihat Hill, *The Press*, hlm. 47-51

enam belas hingga delapan belas ribu kopi, tetapi untuk isu-isu populer (seperti laporan utama Januari 1997 yang mengkritik *Republika*) bisa terjual sebanyak dua puluh lima ribu eksemplar. Sama pentingnya, sejak 1991, majalah tersebut telah mandiri secara finansial, tidak lagi membutuhkan subsidi dari DDII. (Namun, secara tidak langsung, ia masih menerima subsidi bangunan karena masih berkantor di kantor pusat DDII Jl. Kramat Raya 45 Jakarta Pusat, yang dulu kantor pusat Masyumi.) Ia memiliki dewan redaksi yang terdiri atas lima wartawan dan tim bisnis lima orang. Cetaknya di luar. Majalah tersebut juga mengandalkan jaringan para wartawan lepas yang dibayar per artikel.

Meskipun *Media Dakwah* berhasil membangun tempat bagi dirinya dalam publik pembaca Muslim, para stafnya dengan pahit berbicara tentang jangkauan media Islam yang masih terbatas di Indonesia. Mereka menyatakan bahwa dari banyak organisasi Islam di Indonesia, hanya satu, yaitu Muhammadiyah yang memiliki SIUPP.[37] Mereka sangat marah karena sebagian kelompok penerbit terbesar di Indonesia adalah milik orang Kristen dan merasa yakin ini akan menghasilkan laporan yang bias anti-Islam.

Karena semua alasan ini, *Media Dakwah* dan kepemimpinan DDII menyambut berita bahwa pada bulan Januari 1991, sebuah harian Islam yang baru, *Republika* akan diluncurkan. Mereka tahu bahwa surat kabar tersebut menjadi organ resmi ICMI. Mereka juga menyadari ketegangan ideologis di dalam organisasi dukungan pemerintah itu. Namun, sejak semula, *Republika* diidentifikasi sebagai penerbitan yang akan melayani kepentingan seluruh umat Islam. Dalam suatu usaha untuk menggarisbawahi hubungan, yayasan yang mengelola *Republika*, Yayasan Abdi Bangsa, menjual saham ke seluruh umat Islam.[38] Namun, dalam sebuah konteks sosial yang dibangun

---

[37] Muhammadiyah memiliki dua SIUPP, satu untuk majalah umum dan satu lagi untuk majalah perempuan. Tetapi tak satu pun yang menjangkau sirkulasi yang luas.

[38] Lihat Hill, *The Press*, hlm. 128.

Orde Baru, janji untuk mewakili seluruh umat dan implikasi harus merespons kepentingan DDII—benar-benar menjadi beban yang sulit.

Benturan Budaya

Berdasarkan latar belakang ini, kita bisa mulai memahami ketidaksetujuan para pendukung *Media Dakwah* terhadap staf *Republika*. Dua demonstrasi yang dipimpin oleh DDII melukiskan ketegangan-ketegangan ini.

Peristiwa pertama terjadi pada 17 April 1995. Yang memicu aksi tersebut adalah terbitan "Laporan Khusus Jumat" yang akan saya bicarakan lebih jauh lagi di bawah. Namun, para pemrotes mengerangkakan keluhan-keluhan mereka dengan cara yang menyorot perbedaan-perbedaan yang lebih luas menyangkut pandangan filosofis dan politik. Misalnya, surat keprihatinan para pemrotes menekankan bahwa karena porsi signifikan modal operasi *Republika* dikumpulkan melalui penjualan saham kepada umat Islam yang lebih luas, surat kabar itu "mewakili aset strategis umat Islam" dan oleh karena itu "tidak bisa lepas dari tanggung jawabnya terhadap umat Islam secara keseluruhan". Pernyataan itu diteruskan dengan mendaftar apa yang digambarkan sebagai *keanehan* dalam liputan keagamaan dan isu-isu nasional *Republika*. Ini mencakup laporan pertunjukan seni yang "sangat tidak islami", laporan periodiknya mengenai pemikiran sosial-politik Syi'ah (dalam sebuah negeri, komentar salah seorang demonstran,[39] di mana tidak terdapat warga Syi'ah yang signifikan); dan yang paling umum, "kecenderungan surat kabar itu untuk menunjukkan suatu sikap *kosmopolit*, menempatkan sesuatu dan segala sesuatu dalam surat kabar tanpa mau mempertanyakan apakah beri-

[39] Wawancara dengan pimpinan protes dan staf *Republika* yang dilakukan pada 29 Desember, 1996 dan 12 Januari 1997. Saya juga mewawancarai protagonis dari kedua belah pihak yang berkonflik selama Juni-Juli 1995, dan Juli 1993. Adalah rahasia umum bahwa salah seorang redaktur *Republika* bersimpati pada gagasan-gagasan sosial politik Syi'ah; kritik *Media Dakwah* tersebut jelas diarahkan pada orang tersebut.

ta itu memiliki dampak positif atau negatif terhadap umat Islam" (cetak miring oleh penulis).[40]

Pernyataan terakhir menggambarkan perbedaan yang lebih dalam antara *Republika* dan *Media Dakwah*. Sebagaimana dicatat di atas, *Media Dakwah* muncul dalam konteks trauma politik, dibayang-bayangi oleh pemenjaraan para pemimpin Masyumi, tekanan terhadap surat kabar Masyumi dan marginalisasi politik komunitas Masyumi.[41] Di bawah kondisi seperti ini, DDII bertahan dengan beralih dari memberi dan menerima politik publik, di mana ia dilarang, ke program dakwah agama yang keras dan perjuangan kelas bawah, terutama di kalangan urban dan semi-urban Indonesia yang tidak berpunya. Strategi tersebut lagi-lagi sebagaimana dideskripsikan Mohammad Natsir untuk mempertahankan "generator listrik kecil yang tersembunyi di belakang rumah".

---

[40] Surat protes para demonstran dan sebuah laporan utama yang lebih panjang mengenai keluhan anti-*Republika* diterbitkan secara serempak dalam *Media Dakwah*. Lihat laporan khusus, "*Republika* Menentang Arus Umat?" *Media Dakwah*, No. 271 (Januari 1997): 16-21.

[41] Ditunjukkan sebelumnya terhadap apa yang disebut peristiwa Malari, yang terjadi pada bulan Januari 1974, yang dalam pernyataan-pernyataan resmi dituduhkan pada pemimpin Masyumi dan sosialis. Namun, terdapat sejumlah peristiwa kekerasan terhadap Masyumi dan para reformis terkait pada tahun-tahun yang lebih kemudian. Mungkin yang paling terkenal terjadi menyusul kekerasan Tanjung Priok akhir 1980-an, di mana berlusin-lusin pemrotes Muslim (termasuk para dai yang memiliki ikatan spiritual dengan DDII) terbunuh selama konfrontasi dengan tentara. Insiden itu diikuti pembakaran dan pemboman yang dihubung-hubungkan oleh jaksa dengan para penentang Orde Baru. Di antara mereka yang terus-menerus diusahakan dan dihukum adalah seorang dai karismatik yang sangat disukai di kalangan DDII, yaitu A.M. Fatwa. Fatwa adalah seorang sopan yang moderat dan telah bekerja selama beberapa tahun sebagai penasihat Gubernur Jakarta, Ali Sadikin; pemenjaraannya dilihat oleh banyak pengamat sebagai peringatan halus bagi kepemimpinan DDII. Sebaliknya, banyak orang Indonesia melihat pembebasan Fatwa pada awal tahun 1991 sebagai suatu indikasi keinginan pemerintah untuk memperbaiki hubungannya dengan umat Islam secara umum dan DDII secara khusus. Mengenai kondisi pemenjaraan Fatwa, lihat n.a., *Indonesian Muslims on Trial* (London: TAPOL, 1987).

Tidak dapat tidak, penyebaran strategi ini berdampak pada pandangan publik terhadap DDII. Pada tahun 1950-an, ketika ia dilihat sebagai salah satu partai yang paling dihormati dan paling jujur, Masyumi merupakan aliansi yang kompleks dan berkembang di satu sisi antara Muslim konstitusionalis dan yang memiliki komitmen terhadap demokrasi prosedural dan kekuasaan hukum (yang tentu saja didasarkan pada prinsip-prinsip etik Islam) dan untuk meminjam kata-kata Marshall A. Hodgson, "orang-orang Islam yang cenderung pada syariah", lebih menaruh perhatian pada pemurnian pesan-pesan Islam daripada bereksperimentasi dengan politik konstitusional. Sebagaimana pengamatan Allan A. Samson dalam disertasinya tahun 1972, "Islam and Politics in Indonesia",[42] peristiwa-peristiwa pada era akhir Soekarno dan awal Orde Baru melemahkan pengaruh para konstitusionalis di dalam organisasi-organisasi yang mempertahankan kematian Masyumi. Di mata para saingan konservatif mereka, komitmen para proseduralis terhadap institusi-institusi demokratis telah gagal untuk menghasilkan sesuatu yang berharga. Samson menafsirkan pengerasan sikap selanjutnya di kalangan mantan pendukung Masyumi sebagai akibat dari peralihan pusat kekuasaan masyarakat dari proseduralis demokratis ke para Islamis yang cenderung pada syariah. Para intelektual Muslim di Indonesia yang berbicara dengan saya bukan tidak sepakat dengan analisis ini, tetapi menambahkan, saya yakin benar, bahwa perubahan tidak hanya persoalan peralihan keseimbangan kekuasaan internal dalam neo-Masyumi. Ia juga merepresentasikan suatu upaya di pihak pimpinan mengosongkan organisasinya—dengan demikian membebaskan dari kewajiban untuk terlibat dalam kompromi saling memberi dan menerima—untuk menjamin apa yang dipandang paling esensial dalam proyek religio-politisnya. Jika semuanya hilang, jika mereka harus meninggalkan semua harapan membangun suatu demokrasi

[42] Allan Arnold Samson, *"Islam and Politics in Indonesia"*, Disertasi Ph.D, Departement of Political Science, University of California, Berkeley, 1972.

Islam, tidak akan ada kompromi mengenai prinsip-prinsip ini. Namun, kondisi nasional dan internasional bertemu untuk menjamin bahwa penafsiran terhadap prinsip-prinsip tersebut akan mengambil jalan yang lebih konservatif ketimbang jalan yang telah menandai pemikiran Masyumi beberapa tahun sebelumnya. Marginalisasi politik memaksa esensialisasi ideologi.

Terutama ada dua pengaruh signifikan terhadap evolusi DDII, pertama internasional dan kedua nasional. Sebagaimana dicatat di atas, kepemimpinan Masyumi selalu memiliki komitmen terhadap pemahaman Islam yang internasionalis. *Media Dakwah* dicurahkan untuk memberikan perhatian yang lebih terhadap dunia Islam yang lebih luas ketimbang media Islam Indonesia lainnya. Namun, dunia di mana Masyumi dan DDII terkait telah mengalami perubahan besar pada tahun 1960-an dan 1970-an. Salah satu aspek perubahan ini adalah mengerasnya sikap di kalangan reformis internasional terhadap Amerika Serikat. Berbeda dengan kekuatan-kekuatan Eropa, Amerika Serikat belum pernah hadir sebagai penjajah di dunia Islam dan para reformis di Indonesia dan di tempat lain sebelumnya bersikap netral atau malahan bersimpati terhadap demokrasi Amerika. Namun, selama bertahun-tahun sejak pelarangan Masyumi dan marginalisasi DDII, citra Amerika Serikat di dunia Islam mengalami perubahan besar. Setelah Perang Arab Israel 1967, Amerika Serikat diidentifikasi dengan pendudukan kejam dan hina terhadap tanah Islam. Pada saat yang sama, citra Amerika Serikat yang disebar dalam media populer Amerika mengalami perubahan. Untuk menyederhanakan persoalan, jika sebelumnya Amerika Serikat digambarkan sebagai tanah para koboi dan ilmuwan yang dipandang penuh takjub, pada akhir tahun 1970-an, ikon ini telah diganti oleh citra pornografi, kekerasan, minuman keras, dan secara umum kebebasan moral yang mengganggu. Di Indonesia diperparah lagi oleh kenyataan bahwa pada tahun 1980-an terjadi keambrukan yang hampir total industri film dalam negeri dan penggantiannya dengan film-film aksi dan drama seksual Amerika (dan film asing lainnya). Yang kurang tampak, tetapi sama dramatisnya adalah impor ilegal tetapi luas porno-

grafi Eropa dan Amerika, peristiwa yang membuat pornografi sadomasokhistik tersedia bahkan disudut-sudut terpencil tanah air. Peristiwa ini dan peristiwa lainnya—perluasan pariwisata, penyalahgunaan alkohol dan obatan-obatan, AIDS dan pertumbuhan industri seks Asia Tenggara—menyebabkan orang Islam awam memiliki kebingungan yang mendalam mengenai nilai-nilai moral yang dipegang oleh Amerika Serikat. Sebagian menjadi yakin bahwa ancaman terbesar dari Barat adalah subversi moralitas rakyat yang merusak, bukan politik secara langsung.

Pengaruh kedua terhadap evolusi Masyumi-DDII, pengaruh yang bersifat domestik, berkaitan dengan basis sosial dan kelas organisasi tersebut. Pada tahun 1950-an, Masyumi memiliki orientasi urban, orientasi yang sesuai dengan profil kepemimpinannya dan donor ekonominya yang berasal dari kelas menengah. Namun, karena alasan begitu kompleks untuk dirinci di sini, tahun 1950-an dan 1960-an memubazirkan kekayaan pedagang Muslim dan para industrialis berskala kecil yang telah menyediakan dana untuk Masyumi. Ambruknya ekonomi "*santri* lama" ini hanya menambah kesulitan DDII dalam mempertahankan basis sosial.[43] Sebagaimana telah kita lihat, organisasi tersebut secara berangsur-angsur menggeser pasar dalam program dan seruannya. Meskipun ia terus melihat pada santri lama untuk sebagian besar dukungan keuangannya, kemerosotan terus-menerus kelompok bisnis santri memaksa DDII untuk menoleh pada kelompok miskin dan kelas menengah bawah urban Indonesia untuk mendukung-

[43] Mengenai politik dan ekonomi Muslim kelas menengah, lihat Aswab Mahasin, "The Santri Middle Class: An Insider's View", dalam Richard Tanter dan Kenneth Young, eds., *The Politics of Middle Class Indonesia* (Clayton [Australia]: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, 1990), hlm. 138-144; dan Robert W. Hefner, "Markets and Justice for Muslim Indonesians", dalam Hefner, ed., *Market Cultures: Society and Morality in the New Asian Capitalisms* (Boulder: Westview, 1998), hlm. 237-272. Mengenai sifat berubah kelas menengah Indonesia secara umum, lihat Howard W. Dick, "The Rise of a Middle Class dan Changing Concept of Equity in Indonesia—An Interpretation", *Indonesia* 39 (1985): 71-92.

nya. Sebaliknya, kelas menengah santri baru yang mulai muncul pada akhir tahun 1990-an tidak terkonsentrasi pada usaha-usaha independen, tetapi dalam wilayah seperti pendidikan negeri, birokrasi dan bisnis yang tergantung pada pemerintah. Meskipun banyak kelas menengah santri baru yang tertarik pada kebangkitan Islam, mereka sangat berhati-hati dalam mengartikulasikan keyakinan agama mereka dari segi yang mungkin berisiko dalam hubungan dengan pemerintah.

Di sini terletak satu petunjuk tambahan bagi penolakan DDII terhadap liputan pers *Republika*. Diperkeras oleh penganiayaan politik, terdorong untuk menekankan hal-hal yang perlu dan terdorong ke arah basis sosial yang lebih miskin dan kurang terdidik, DDII menekankan tidak semata-mata kecenderungan pada syariah mantan Masyumi yang konservatif, tetapi Islamisme urban miskin yang ketat, tanpa basa-basi dan anti-kosmopolitan serta kelas menengah yang *lumpen*.

Jamaah sosial ini sangat berbeda dengan para staf maupun para pembaca *Republika*. *Republika* adalah anak turunan media ICMI. Sebagaimana saya paparkan di tempat lain,[44] pembentukan ICMI merupakan hasil dari konvergensi rumit antara kekuatan-kekuatan sosial. Antara lain pertumbuhan cepat kelas menengah baru terdidik dan makmur; kebangkitan proporsi Islam yang secara historis belum pernah ada sebelumnya; dan pada akhir tahun 1980-an, kepentingan Presiden Suharto untuk mencari basis dukungan baru di luar tentara. Organisasi internal ICMI telah memperlihatkan pengaruh yang ambigu ini. Di satu sisi, kepemimpinannya didominasi oleh para pejabat pemerintah yang loyal kepada Menteri Riset dan Teknologi, B.J. Habibie, salah satu penasihat terdekat presiden. Tugas mereka adalah meraih dukungan dari Muslim non-pemerintah sembari menjamin bahwa kalangan bawah tidak

---

[44] Robert W. Hefner, "Islam, Class and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class", *Indonesia* 56 (Oktober 1993): 1-35. Lihat juga tinjauan luar biasa M. Syafi'i tentang ICMI dan politik keagamaan, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995).

melampaui ikatan yang sebenarnya merupakan "keterbukaan" yang sangat terbatasi.

Namun, pada saat yang sama, ICMI telah memberikan payung kelembagaan yang memungkinkan Muslim non-pemerintah mensponsori kegiatan-kegiatan dan perdebatan-perdebatan yang tidak terbayangkan beberapa tahun sebelumnya. Pada bulan-bulan pertamanya, beberapa komentator Barat menganggap ICMI tidak lebih dari intsrumen kekuasaan presiden. ICMI tentu saja tidak akan ada bila presiden tidak melihat pembentukannya sejalan dengan kepentingannya. Sebagai tambahan, jelas keinginan presiden mendukung organisasi tersebut meningkat oleh keyakinannya bahwa Habibie bisa mengontrol para anggota organisasi yang cenderung independen. Tetapi, sebuah kelompok kecil dalam ICMI terus-menerus berjuang untuk membentuk sebuah ruang bagi tindakan yang independen. Secara diam-diam, tetapi tanpa henti, mereka berusaha mengembangkan apa yang mereka anggap sebagai kepentingan demokratis, mensponsori seminar tentang hak-hak asasi manusia, menerbitkan artikel-artikel mengenai kekuasaan hukum, dan mendorong diskusi publik mengenai Islam, pluralisme, dan keadilan sosial.

Selama bertahun-tahun sejak pembentukan organisasi tersebut, ruang aktivitas independen dalam ICMI telah berkurang dan banyak pembaru politik Islam yang pernah mendukung organisasi tersebut semakin kecewa.[45] Kekecewaan itu kian membesar karena banyak orang percaya bahwa keterbukaan politik yang dicanangkan pada awal tahun 1990-an, paling tidak sementara waktu, telah ditutup. Pelarangan terhadap tiga mingguan terkemuka di Indonesia pada tahun 1994,[46] kampa-

---

[45] Ilustrasi mutakhir mengenai fakta ini adalah "pengunduran diri" ketua Muhammadiyah, Amien Rais dari ICMI pada bulan Februari 1997. Ia dipaksa keluar setelah mempertanyakan tentang sejumlah kebijakan pemerintah, termasuk beberapa yang berkenaan dengan imperium bisnis keluarga RI-1.

[46] Lihat, "Three Strikes Againts the Press", dalam *The Limits of Opennes: Human Rights in Indonesia and East Timor* (New York: Human Rights Watch, 1994), hlm. 4-20

nye melawan Muslim demokrat, Sri Bintang Pamungkas (seorang pendiri ICMI) pada tahun 1995, dan penyingkiran yang janggal terhadap Megawati pada tahun 1996 mengguncang mereka yang berharap Orde Baru berangsur-angsur mengendorkan cengkeramannya terhadap kehidupan publik. Skandal korupsi di Mahkamah Agung, tindakan keras terhadap gerakan buruh independen dan kontrol yang semakin ketat terhadap organisasi-organisasi non-pemerintah hanya menambah keputusasaan ini.[47]

Meskipun semua ini mungkin benar, kenyataannya tetap bahwa keterbukaan pemerintah terhadap Islam reformis, betapa pun terkendalinya, telah memberikan suatu ruang kepada komunitas reformis yang telah lama dijauhkan dari mereka dan para kolega mereka. Setelah hampir dua puluh tahun, tindakan pemerintah memberikan SIUPP kepada *Republika* disambut baik bahkan oleh mereka yang memahami bahwa surat kabar itu tunduk pada tekanan politik yang intens. Ia memang benar berulang-ulang mendapat tekanan. Tetapi, ini tidak menghalangi beberapa wartawan muda *Republika* untuk berani mengangkat persoalan yang mempunyai nilai penting politik dan etis. Yang terbaik di kalangan staf *Republika* telah menjalankan suatu ikatan ketat antara demonstrasi yang berkaitan dengan pemerintah dan mempertahankan independensi yang dibutuhkan untuk meraih pembaca dan menunjukkan bahwa orang-orang Muslim bisa menjadi wartawan yang berprinsip. Para wartawan muda ini bekerja dalam suatu lingkungan yang didominasi oleh surat kabar yang non konfessional. Keberhasilan surat kabar-surat kabar ini, menurut para wartawan *Republika*, sangat tergantung pada kemampuan mereka untuk menunjukkan independensi mereka, melintasi batas-batas agama, memperbincangkan mode, kontroversi-kontroversi, dan kepentingan-kepentingan pembaca kelas menengah.

---

[47] Sebuah esai yang secara brilian menangkap kehilangan keyakinan politik di kalangan kelas menengah terdidik adalah tulisan Goenawan Mohamad, "Bohong", dalam kolom mingguan D&R 21 (4-11 Januari, 1997): 10-11.

Lingkungan yang kompetitif ini menempatkan *Republika* dalam suatu posisi yang sama sekali berbeda dengan posisi *Media Dakwah*. Sementara *Media Dakwah* telah memiliki khalayak pembaca yang siap-jadi di kalangan para pendukung DDII dan sementara sebagian besar khalayak pembaca itu berasal dari urban kelas bawah dan menengah, wartawan *Republika* tepat mengakui bahwa surat kabar mereka hanya akan bisa bertahan bila ia bicara secara jelas dan jujur mengenai isu-isu yang berkenaan dengan Muslim kelas menengah dan kelas atas. Banyak orang ini baru belakangan ini mulai menjalankan kewajiban agama mereka secara serius. Dengan hubungan pemerintah dan bisnis mereka, kebanyakan dengan sengaja melakukan sesuatu yang mungkin tampak radikal atau anti-pemerintah. Mereka juga tidak senang dengan Islam, sebagaimana kata seorang redaktur *Republika*, "Hanya mengenai apa yang tidak boleh dilakukan oleh seseorang." Tetapi, banyak kalangan pembaca ini juga akan senang melihat suatu sistem ekonomi-politik yang lebih adil dan transparan. Dalam setting ini, staf *Republika* telah menyampaikan kepada saya, mereka yakin surat kabar mereka harus menunjukkan bahwa ia toleran, plural dan modern, sekaligus saleh dan kritis. Dengan kata lain, "kosmopolitanisme" *Republika* yang disalahkan *Media Dakwah*: suatu upaya untuk menunjukkan bahwa Islam bukan hanya sekadar persoalan untuk orang desa dan ulama, tetapi sebuah agama yang bisa mengilhami suatu kesadaran sosial yang sesuai dengan aspirasi rakyat bagi keterbukaan, pluralisme dan pemahaman terhadap hal-hal duniawi secara cerdas.

Kita kembali ke demonstrasi yang diarahkan DDII terhadap *Republika*. Meskipun para demonstran kecewa dengan sejumlah hal, sebagaimana ditunjukkan oleh pernyataan yang menyertai demonstrasi tanggal 17 April, kemarahan mereka terutama telah dipancing oleh sebuah laporan yang diterbitkan pada tanggal 31 Maret tahun 1995 dalam suatu suplemen khusus *Republika* yang dikenal dengan *Dialog Jumat*. Suplemen ini disediakan bagi penjelajahan terhadap isu-isu baru,

alternatif atau isu-isu khusus dalam Islam. Artikel yang dimaksud terdiri atas dua halaman refleksi mengenai kehidupan dan pemikiran Ahmad Wahib. Wahib adalah seorang aktivis mahasiswa yang masih muda berpikiran independen yang mati dalam suatu kecelakaan sepeda motor pada tahun 1972. Ia pernah menjadi anggota lingkaran diskusi "*Limited Group*" di Yogyakarta yang pada akhir tahun 1960-an telah terlibat dalam diskusi penjelajahan yang berani mengenai hakikat Islam. Kelompok tersebut bertemu dengan dukungan Mukti Ali, seorang intelektual modernis yang berprinsip yang diangkat menjadi Menteri Agama pada tahun 1971. Diskusi-diskusi Limited Group menyangkut hal yang luas dan seringkali menyentuh isu-isu kontroversial seperti ketidakpuasan anak-anak muda dengan apa yang mereka lihat sebagai pemahaman Islam yang dikuasai oleh ulama konservatif.[49] Selama bertahun-tahun Wahib menulis buku harian dan menggunakan buku harian itu untuk merekam renungan dan kekecewaan masa mudanya. Tampak jelas bahwa ia tidak menginginkan catatan harian itu diterbitkan, paling tidak dalam bentuk aslinya. Namun, ketika ia meninggal pada tahun 1972, teman akrabnya, Djohan Effendi menemukan catatan harian itu. Pada tahun 1982, Djohan Effendi mengatur agar buku tersebut diterbitkan oleh LP3ES, sebuah LSM dan penerbitan yang saat itu dipimpin oleh Dawam Rahardjo, teman Wahib yang lain (pendiri dan Pemimpin Redaksi *Ulumul Qur'an*). Meskipun dia orang Madura yang berasal dari keluarga santri yang saleh, catatan harian Ahmad Wahib itu berlimpah dengan ekspresi keraguan terhadap misi Nabi, makna Al-Qur'an sebenarnya dan integritas intelektual para ulama. Namun, setelah setiap kali mengalami krisis introspektif terhadap iman, Wahib selalu kembali pada afirmasi

---

[49] Suatu tinjauan berbahasa Inggris terhadap latar belakang dan pemikiran Wahib disajikan dalam karya A.H. John "An Islamic System or Islamic Values? Nucleus of a Debate in Contemporary Indonesia", dalam W. Roff, *Islam and the Political Economy of Meaning: Comparatives Studies of Muslim Discourse.*

menentukan terhadap Islam. Bagaimanapun pernyataan-pernyataannya begitu keras sehingga mengguncang sebagian ulama terkemuka Indonesia, sebagian menyatakan secara terbuka penyesalan mereka terhadap penerbitan buku itu.

Elegi Wahib membuat marah pengkritik *Republika* dari DDII. Dalam sebuah surat yang beredar dalam demonstrasi tersebut, mereka mengutip tidak kurang dari tiga puluh enam bagian, di mana menurut mereka Wahib telah menghina Islam, Al-Qur'an, dan Tuhan. Bagian-bagian yang menyerang itu termasuk pernyataan seperti, "tidak ada hukum Islam, hanya ada sejarah Muhammad" (hlm. 60); "Al-Qur'an berisi ayat-ayat yang tidak dapat digunakan lagi" (hlm.38); dan "Al-Qur'an tidak identik dengan Islam". Para pemrotes berpendapat bahwa Wahib yang pernah tinggal di asrama Katolik ketika menjadi mahasiswa di Yogyakarta telah dipengaruhi oleh ide-ide "Yahudi, Kristen, filosof, dan kejawen". Mereka juga berpendapat, penistaan Wahib terhadap Islam sama seriusnya dengan kasus-kasus terkenal di mana pelakunya telah diadili dan dipenjara. Saran yang jelas, para wartawan muda yang menulis laporan menghebohkan mengenai Wahib itu pantas mendapatkan tindakan pendisiplinan yang keras.

Para redaktur *Republika* merespon demonstrasi tersebut dengan menyambut para pemrotes masuk ke *front office* untuk sebuah diskusi yang dimaksudkan untuk mendinginkan suasana. Namun, sebagian demonstran itu terus berteriak, "*Allahu Akbar",* dan staf surat kabar tersebut takut terjadi kekerasan. Akhirnya, para redaktur surat kabar itu mengakui telah melakukan kesalahan; mereka tidak memahami dalamnya penentangan terhadap Wahib; dan mereka akan mengambil langkah-langkah untuk menjamin kesalahan seperti itu tidak akan terulang kembali. "Ini kesalahan kami karena kami tidak cukup hati-hati dalam memilih tulisan untuk diterbitkan hari itu," ujar Wakil Redaktur Pelaksana, S. Sinansari Ecip.[50]

---

[50] Seperti dikutip dalam salah satu dari sedikit majalah yang memuat berita mengenai peristiwa itu, " Didemo Khalayak Sendiri", *Sinar* (22 April 1995): 82.

Meskipun para demonstran itu menuntut pemecatan mereka, wartawan muda yang bertanggung jawab terhadap tulisan itu tidak dipecat, tetapi dipindahkan dari staf redaksi ke bagian Litbang, yang tidak begitu kelihatan. Kejadian itu tidak melepaskan perhatian staf *Republika* bahwa para wartawan yang tersingkir itu tidak hanya terkenal karena perhatian mereka pada Wahib, tetapi juga karena simpati mereka terhadap gagasan-gagasan demokratis Islam transformatif.[51]

Demonstrasi DDII kedua di kantor *Republika* terjadi pada tanggal 30 Desember 1996. Demonstrasi kali ini mengulangi kritik mereka sebelumnya bahwa *Republika* terlalu kosmopolit, cenderung pada selebritis dan tidak sensitif terhadap moralitas Islam. Namun, juga ada sesuatu yang baru di pihak demonstran dan berita yang menyertai demonstrasi pada *Media Dakwah* edisi Januari 1997. Salinan-salinan materi yang dipandang oleh para demonstran menyerang dikirimkan ke ulama-ulama terkemuka, direktur-direktur sekolah agama, pejabat ICMI—dan para pejabat senior ABRI. Di antara dokumen-dokumen itu adalah surat dari Taufiq Ismail, seorang penyair Muslim terkemuka yang terkenal karena permusuhannya yang sengit dengan sesuatu yang berasal dari politik kiri, dan surat KH. A. Kholil Ridwan, orang alim yang punya hubungan dengan DDII.

Para demonstran mengambil isu beberapa berita dan tindakan *Republika*. Mereka mengutuk surat kabar tersebut karena mau mengucapkan, "Selamat Hari Natal" kepada masyarakat Kristen Indonesia. Sikap ini, jelas mereka, bertentangan dengan fatwa MUI, lembaga Islam yang disponsori pemerintah, karena mengucapkan selamat berhari Natal berarti

---

[51] Luar biasa karena standar dari bagian dunia Muslim mana pun, dua eksponen Islam transformatif yang paling berpengaruh adalah Masdar F. Mas'udi dan Moeslim Abdurrahman. Masdar berasal dari latar belakang NU, Moeslim berasal dari Muhammadiyah. Untuk ilustrasi mengenai gagasan-gagasan mereka yang berani, lihat Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), dan Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan* (Bandung: Mizan, 1997)

mengakui keabsahan iman Kristen dan dengan demikian dilarang. Para demonstran juga menyatakan kemarahan mereka terhadap resensi *Republika* yang mendukung komedia Natal Schwarzeneger yang berjudul "Jingle All the Way".

Ada butir pernyataan yang lain, tetapi keluhan utama para pemrotes berkenaan dengan liputan surat kabar tersebut tentang serangan 27 Juli terhadap kantor pusat PDI; penangkapan dan pengadilan terhadap para pimpinan PRD, yang pertama kali dituduh pemerintah mendalangi kerusuhan menyusul serangan tersebut; wawancara yang dilakukan surat kabar tersebut dengan Letnan Jenderal (Purn.) Soebijakto Prawirasoebrata. Jenderal Soebijakto adalah rekan Jenderal (Purn.) Rudini, pengkritik pemerintah yang bersahabat; di antara para pensiunan ABRI, Jendral Soebijakto dikenal sebagai suara terkemuka dan cerdas bagi pembaruan politik yang moderat.

Dalam serangan kata-kata yang tajam, surat-surat para demonstran mencela *Republika* sebagai bias dan bertentangan dengan kepentingan orang Islam, bangsa—dan ABRI. Bahkan Letnan Jenderal (Purn.) Soebijakto dicela karena menyampaikan "perspektif yang sangat pro-PRD". Tuduhan langsung seperti itu terhadap pensiunan militer seterhormat Jenderal Soebijakto dalam konteks Indonesia tentu membuat guncang. Setelah mengecam PRD sebagai komunis, para demonstran secara tersirat, baik disengaja atau tidak mengatakan bahwa Jenderal Soebijakto bertindak seperti simpatisan komunis. *Republika* dikritik dengan cara serupa karena memberikan "dukungan kepada para pemimpin dan gerakan kiri". Serangan khusus di mata para pemrotes adalah wawancara *Republika* dengan para pimpinan dan aktivis PRD yang berhubungan dengan SMID (Solidaritas Mahasiswa Indonesia untuk Demokrasi).

Penting untuk diingat bahwa liputan *Republika* mengenai peristiwa 27 Juli dan penangkapan terhadap para pimpinan PRD aslinya tidak simpatik baik terhadap PRD maupun terhadap para pendukung Megawati. Pada mulanya surat kabar itu mengikuti garis jaksa pemerintah atau paling tidak

memilih tidak mempersoalkan secara terbuka. Namun, pada hari-hari menyusul peristiwa tersebut, begitu pemerintah mengidentifikasi PRD sebagai aktor intelektual kerusuhan 27 Juli dan sebagai kelompok depan komunis, banyak kalangan di Indonesia, termasuk banyak kalangan masyarakat Muslim dan militer mulai mempertanyakan tuduhan tersebut. Melalui bocoran dan komentar publik, tampak bahwa sejumlah tokoh ABRI menentang serangan terhadap kantor pusat PDI, karena khawatir hal itu hanya akan mencemarkan nama baik ABRI. Akhirnya, skeptisisme publik terhadap kasus pemerintah itu menjadi begitu kuat sehingga para jaksa mengubah dakwaan terhadap para pemimpin partai tersebut. Ketimbang mengidentifikasi para pimpinan PRD sebagai aktor intelektual kerusuhan 27 Juli, mereka menuduh para pimpinan PRD itu melakukan subversi, "menyebarkan rasa benci kepada pemerintah", dan menentang Pancasila.

Perubahan ini menyebabkan rasa malu yang mendalam di kalangan para staf *Republika* yang berpikiran independen, yang menyadari bahwa mereka terlalu tidak kritis dalam liputan sebelumnya mengenai kasus itu. Menyesali keterburuan sebelumnya terhadap keputusan tersebut, para wartawan *Republika* memutuskan untuk mengakui kesalahan mereka dan menunjukkan bahwa mereka memiliki kemampuan jurnalisme yang jujur dan objektif, bahkan ketika membuat laporan tentang pro-demokrasi kiri atau tentang isu-isu yang mungkin ditolak oleh sebagian umat Islam. Ada prinsip jurnalistik yang harus dibela, kata seorang wartawan yang berpendirian seperti itu. Dengan demikian, dalam beberapa berita yang menonjol, surat kabar tersebut menyajikan kasus yang berkenaan dengan PRD secara sangat rinci dengan cara —menunjukkan salah penanganan para jaksa pemerintah terhadap kasus tersebut— yang membuat banyak pembaca meragukan kredibilitas tuduhan pemerintah. Namun, sebuah rencana seri laporan mendalam mengenai PRD tidak pernah selesai karena setelah penerbitan laporan pertama itu para redaktur *Republika* diberondong dengan protes dari para pejabat tinggi pemerintah.

Dengan mengesampingkan para wartawan junior mereka, para redaktur surat kabar itu meminta maaf secara tertulis sembari mengumumkan bahwa tidaklah bijaksana untuk menerbitkan laporan tambahan sementara kasus PRD ditunda.

Para demonstran di luar kantor *Republika* tidak memiliki rasa cemas seperti itu mengenai PRD maupun upaya-upaya pemerintah. Pernyataan keprihatinan mereka terhadap surat kabar (Islam) *Republika* mengulangi tuduhan pemerintah sebelumnya mengenai PRD dan mencela laporan *Republika* yang bernuansa dengan menggunakan istilah-istilah yang paling tajam:

> Dukungan *Republika* terhadap gerakan-gerakan dan intelektual kiri telah dinyatakan secara terus-menerus dan berulang-ulang… Bias dan dukungan *Republika* terhadap PRD merepresentasikan suatu fitnah terhadap upaya umat Islam untuk membuat rakyat menyadari bahaya kebangkitan komunisme di Indonesia… *Republika* jelas telah menantang Presiden Suharto yang telah menegaskan bahwa PRD identik dengan komunis.[52]

Masih banyak lagi pernyataan yang menyertai dokumen para demonstran dan laporan khusus *Media Dakwah* itu. Namun, tema sentral kedua pernyataan itu adalah bahwa *Republika* mendukung komunis dengan menyebarkan perpecahan di kalangan umat Islam dan merusak hubungan erat dengan ABRI. Para demonstran mengakhiri pernyataan mereka dengan permohonan kepada Departemen Penerangan (yang mengeluarkan izin pers), Majelis Ulama Indonesia (MUI), dan para pejabat ICMI untuk mengusut staf surat kabar tersebut. Sementara itu, mereka menyarankan agar orang Islam membatalkan langganan mereka dengan menekankan, "Adalah berbahaya bila atas nama Islam dan dukungan umat

---

[52] "Pernyataan Sikap Keprihatinan terhadap Surat Kabar (Islam?) *Republika*", sebuah pernyataan yang disampaikan kepada *Republika*, 30 Desember 1996.

Islam, *Republika* menipu dan menyesatkan umat Islam sendiri."

Kesimpulan: Perjuangan Meraih Ruang Publik

Banyak wartawan di masyarakat Jakarta, baik di kalangan pers Islam maupun pers nonkonfessional, yakin bahwa kampanye DDII terhadap *Republika* telah direkayasa oleh sejumlah kecil faksi anti-reformasi di kalangan intelijen. Rumor yang beredar menyebutkan bahwa para pejabat keamanan telah dibuat marah oleh upaya *Republika* untuk memberikan laporan yang berimbang mengenai PRD dan kekerasan 27 Juli. Sumber-sumber ini dengan cepat menunjukkan bahwa ABRI sendiri jauh dari sepakat terhadap keputusan serangan 27 Juli terhadap PDI. Bukan rahasia lagi, banyak pejabat tinggi ABRI menolak kampanye menentang Megawati dan khawatir pembatasan terhadap Megawati hanya akan meningkatkan kesempatan Ketua ICMI, B.J. Habibie meneruskan Presiden Suharto. Para pengamat yang membuat alasan ini dan menyatakan demonstrasi terhadap *Republika* direkayasa oleh para pejabat intelijen, berupaya menunjukkan bahwa hanya suatu faksi kecil intelijen saja yang bertanggung jawab, bukan pejabat keamanan atau militer secara keseluruhan.

Para pejabat DDII menolak tuduhan seperti itu sebagai fitnah yang bagus untuk memecah umat Islam dan menciptakan ketegangan antara Muslim dan ABRI. Dengan atmosfer saling tuduh yang tinggi di Jakarta pada akhir tahun 1996 dan 1997, kemungkinan bahwa memang ada kampanye seperti itu terhadap DDII tidak bisa dikesampingkan. Namun, apa pun kebenaran dalam contoh ini, bukti laporan *Media Dakwah* setelah peristiwa 27 Juli sendiri membuat jelas bahwa setelah bertahun-tahun terpinggirkan, kepemimpinan DDII berkesimpulan bahwa ia harus mengambil keuntungan penuh dari perbaikan hubungan (sebagian) dengan pemerintah dan untuk melakukan itu berarti mengambil posisi yang tegas terhadap peristiwa-peristiwa politik mutakhir. Ini merupakan perjudian serius dan mewakili suatu keberangkatan dari posisi prinsipil yang diambil sebelumnya oleh Anwar Harjono, Ketua DDII

sekarang ini. Sebagai anggota Petisi 50 pada tahun 1980-an dan awal tahun 1990-an, Anwar secara teratur bergabung dengan pengkritik pemerintah terkemuka lainnya dalam mengangkat persoalan-persoalan penting mengenai demokrasi dan keadilan sosial.

Pergeseran dalam sikap publik DDII juga mengenai sikap beberapa tokoh DDII untuk terus-menerus secara pribadi menyatakan keprihatinan. Namun, pada bulan-bulan menyusul peristiwa 27 Juli, *Media Dakwah* menerbitkan sejumlah laporan khusus yang mereview secara detil ancaman komunisme, akar-akar komunis PRD, dan peran Muslim yang membanggakan dalam pemusnahan PKI selama tahun 1965-1966. Kelompok-kelompok yang berhubungan dengan DDII juga telah melancarkan serangan terhadap pengkritik pemerintah dan para pendukung hak-hak asasi manusia, menuduh hak-hak asasi manusia sebagai penipuan Barat. Akhirnya, dan yang paling mengejutkan bagi beberapa Muslim yang cenderung reformis (termasuk beberapa yang berafiliasi dengan DDII), majalah tersebut juga telah bergabung dalam serangan terhadap Sri Bintang Pamungkas, anggota DPR yang dipenjara karena mengkritik presiden dan menghendaki demokratisasi yang lebih besar. Sebelum tahun 1996, *Media Dakwah* telah memotret Sri Bintang Pamungkas sebagai seorang Muslim yang saleh dan orang yang memiliki keyakinan politik yang mendalam; kadang-kadang majalah itu menggunakan pernyataan Sri Bintang untuk memperkenalkan kritik-kritik umum terhadap korupsi dan kebijakan resmi.[53] Disengaja atau tidak, dalam mengedepankan posisi-posisi baru ini *Media Dakwah* telah mengambil pendirian yang disebut lebih dekat ke sikap anti-reformis dalam militer dan pemerintahan.

Adalah merendahkan untuk mengatakan bahwa kerja sama (tidak simetris) antara pihak sipil dan militer bukanlah

---

[53] Lihat laporan keras mengenai Sri Bintang, misalnya dalam *Media Dakwah* edisi April 1997, "Ulah Bintang dengan Lebaran Politik", hlm.8-10.

hal baru dalam politik Indonesia; ia merupakan landasan dasar bagi politik Orde Baru. Dengan adanya hasil yang tidak pasti dari konflik elite sekarang ini dan peran militer yang menentukan dalam skenario ke depan, maka juga bisa dimengerti para pembaru sipil, juga mereka yang berada di garis keras berusaha mencari dukungan militer. Sejauh dwi fungsi ABRI tetap berlaku, secara prinsip bukan suatu yang luar biasa atau tidak tepat hubungan yang seperti itu. Sebenarnya, bila pelajaran dari pembaruan demokratis di bagian lain negara berkembang relevan di sini, hubungan seperti itu harus diperluas bila dan ketika akan ada pembaruan yang bermakna.[54] Namun, banyak orang termasuk pejabat ABRI terkemuka yakin bahwa bila kerja sama seperti itu dilakukan di luar wilayah umum yang transparan (*off-stage*) dalam suatu persekutuan rahasia, ini merusak prospek bagi demokratisasi dan buat pembentukan wilayah umum yang partisipatif dan transparan.

Apakah pengaruh di luar arena seperti itu sedang berlangsung dalam konflik antara *Republika* dan pengkritiknya dari DDII sekarang ini tidak bisa dibuktikan dengan pasti. Apakah persekutuan tersembunyi itu juga berada di balik kerusuhan "anti-Kristen" yang melanda Indonesia pada tahun 1996 juga tidak jelas. Namun, banyak orang yakin ada hubungan antara dua peristiwa ini. Diyakini luas bahwa banyak kekerasan "agama" tahun 1996 dan 1997 diorganisir oleh kekuatan bayangan ketiga. Namun, siapa kekuatan ketiga itu merupakan sesuatu yang tidak banyak disepakati. Di mana ada kesepakatan luas di kalangan pengamat politik adalah

---

[54] Sebuah ringkasan jitu dalam tinjauan mutakhir mengenai militer Indonesia: "Munculnya partai politik yang benar-benar independen di bawah Orde Baru tidak akan mungkin tanpa dukungan jelas dari paling tidak sebagian ABRI. Memang, kemungkinan politisi sipil seperti Megawati membuat langkah serius menuju kursi kepresidenan hanya akan mungkin bila satu fraksi elite militer—baik aktif maupun pensiunan—memberikan dukungan atau perlindungan." Lihat para Editor, "The Indonesian Military in the Mid-1990s: Political Maneuvering or Structural Change?", *Indonesia* 63 (April 1997):105.

kepercayaan bahwa ketegangan di kalangan elite penguasa akhir-akhir ini telah menghangat dan mungkin mendorong orang-orang tertentu terpaksa mengambil taktik yang di waktu dan tempat lain, mungkin dianggap tidak tepat dan membahayakan.

Sebagaimana telah ditekankan sejak lama oleh pembaru seperti Adnan Buyung Nasution,[55] pembuatan kesepakatan di luar wilayah umum yang transparan mempersulit mengedepankan keterbukaan dan pertanggungjawaban dalam politik dan media massa. Bila hal itu memang memainkan peranan dalam peristiwa akhir-akhir ini, persekutuan seperti itu melanggar aturan-aturan formal, bahkan tatanan politik Indonesia yang ada dan membuat politik rawan terhadap permainan kekuasaan-kekuasaan besar. Hal-hal seperti ini merupakan semacam *premanisme politik* yang paling merugikan negara dan demokratisasi, sekaligus meremehkan upaya-upaya banyak orang Indonesia yang baik yang berupaya membuat landasan bagi pers untuk dialog dan pertanggungjawaban publik.

Lalu, inilah isu-isu yang mempengaruhi perjuangan pers Islam di Indonesia kontemporer. Memang isu-isu berat. Namun, banyak mereka yang menginginkan sebaliknya, strategi para protagonis Islam dalam perjuangan ini tidak ditentukan oleh nilai-nilai universal Islam yang tanpa batas atau seperti apa yang mungkin dimiliki para ilmuwan politik Barat tertentu, identitas "peradaban" yang tidak berubah. Di sini ada varietas Islam politik yang sangat berbeda. Perjuangan mereka menunjukkan sangat jelas batasan-batasan sistem politik Indonesia sekarang ini dan tandanya pada kompromi yang bahkan para pemain yang berprinsip pun mungkin diwajibkan melakukannya. Ini merupakan isyarat zaman di

---

[55] Isu yang menjadi perhatian saya di sini, dampak yang merusak dari intrik di luar arena mengenai kemungkinan demokrasi tentu saja merupakan fokus upaya Buyung sendiri untuk memperbaiki sistem hukum Indonesia dan juga fokus karya besarnya, *The Aspiration for Constitutional Government in Indonesia: A Socio-legal Study of the Indonesian Konstituante 1956-1959* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1992).

Indonesia kontemporer bahwa ada individu yang bermaksud baik di semua lini, individu yang ingin tahu apakah beberapa di antara kawan mereka mungkin melakukan kesepakatan yang salah.

Mengislamkan Jawa?
Agama dan Politik di Pedesaan Jawa Timur

Setelah tahun 1965, orang Islam semakin menyadari bahwa Islamisasi Indonesia sebenarnya berarti Islamisasi Jawa dan ini persoalan sekarang atau tidak pernah sama sekali.

Boland 1982: 191

Kita sudah terbiasa berpikir…..hanya politisi yang menggunakan agama untuk tujuan politik, sangat sulit bagi kita untuk memahami seperti apa politik bila dilihat melalui kaca mata agama atau dari sudut pandang agama dan dengan demikian membayangkan kemungkinan orang-orang beragama menggunakan politik untuk tujuan agama.

Anderson 1977:22

Bahasan-bahasan ilmiah mengenai masyarakat Jawa selalu mengaitkan keberagamaan dalam ortodoksi Islam dengan perbedaan sosio-ekonomi, kelas, perilaku politik, dan konflik sosial. Dalam rumusan sosiologis yang paling dikenal luas, Clifford Geertz membedakan tiga macam

Islam Jawa dan menghubungkannya dengan suatu kelas sosial tertentu. Tradisi *abangan* digambarkan sebagai campuran sinkretik dari unsur animisme, Hindu-Budha dan Islam yang menonjol di kalangan massa pedesaan Jawa.[1] Tradisi *santri* diidentifikasi sebagai varian Islam yang lebih ortodoks, terutama tersebar luas di kalangan para pedagang dan petani kaya. Akhirnya, tradisi *priayi* diidentifikasi sebagai suatu warisan elite yang sangat dipengaruhi oleh nilai-nilai Hindu-Budha keraton Jawa sebelumnya dan berkaitan dengan golongan bangsawan tradisional Jawa dan birokrasi pemerintahan yang menggantikannya pada era modern (Geertz 1956; Geertz 1960:5-6).

Pengkajian kembali secara menyeluruh terhadap tipologi Geertz akan menghasilkan sebuah tulisan yang terpisah, tetapi di sini harus dicatat beberapa hal. Pertama, sebagaimana telah disebut secara luas (Koentjaraningrat 1963; Kartodirdjo 1966:50; Ricklefs 1979; Dhafier 1978; Boland 1982:4), penggunaan Geertz terhadap istilah priayi tidak sesuai dengan penggunaan Jawa, di mana istilah tersebut mengacu pada suatu pembedaan kelas sosial (*priayi* dipertentangkan dengan *wong cilik*), bukan kebudayaan keagamaan. Beberapa priayi adalah Muslim yang saleh (bandingkan dengan Nakamura 1983:49). Kedua, dan terkait dengan pokok persoalan pertama, perbedaan antara Muslim Jawa dan Muslim ortodoks cenderung lintas-kelas ketimbang dengan rapi berhubungan dengannya. Karenanya, ada petani dan aristokrat yang santri dan yang lain adalah Muslim Jawa. Namun, hubungan yang erat dari status kelas/ekonomi dan orientasi keagamaan ditemukan di kalangan para pedagang, sebagaimana seluruh

[1]Penting untuk dicatat bahwa istilah *abangan* yang digunakan untuk menyebut orang yang berkepercayaan Jawa Islam, di banyak daerah Jawa adalah suatu istilah yang sangat pejoratif, jarang digunakan untuk penyebutan diri Muslim Jawa. Berdasarkan kenyataan ini, dalam tulisan ini dan tulisan lainnya saya memilih untuk menggunakan sebuah istilah seperti *Islam Jawa*, *kejawen* atau *agama Jawa* (bandingkan Koentjaraningrat 1985:316) untuk menyebut warga abangan.

Indonesia (Dobbin 1980) yang cenderung menjadi lebih ortodoks. Di samping itu, keseluruhan isu mengenai agama dan kelas diperumit oleh variasi daerah. Sebagaimana telah dicatat Koentjaraningrat (1985:318), wilayah "jantung" Jawa Tengah bagian selatan (termasuk bagian barat propinsi Jawa Timur) cenderung menjadi kantong kejawen, sementara ortodoksi Islam terutama kuat di bagian barat Jawa Tengah (perbatasan dengan Sunda), pantai utara dan wilayah penting bagian timur yang dipengaruhi Madura dari ujung Jawa Timur. Para pakar seperti Jay (1963) dan Dhofier (1978:54) telah mencatat bahwa variasi daerah dalam keseimbangan kejawen dan Islam ortodoks sama pentingnya dengan variasi menurut status ekonomi. Yang lainnya (lihat misalnya, Roff 1985:16) mengakui bahwa Islam dan kejawen secara historis telah memiliki hubungan yang sangat berbeda. Ricklefs (1979:115) mencatat hal serupa bahwa hubungan antagonistik yang betul-betul disadari antara orang-orang kejawen dan santri baru muncul sejak abad ke-19, ketika kebangkitan Islam yang direvitalisasikan memaksa banyak orang Jawa untuk mempertimbangkan kembali identitas mereka sebagai Muslim dan orang Jawa.

Jelas hubungan tersebut telah mengalami ketegangan baru pada awal masa kemerdekaan, sementara ingatan terhadap peristiwa Madiun "sangat mempertajam" ketegangan antara Muslim kejawen dan Muslim ortodoks di Mojokuto (Jay 1963:19).

Perbedaan dasar Muslim ortodoks dengan abangan terus-menerus menjadi salah satu kategori yang digunakan paling luas untuk menganalisis masyarakat, politik dan agama orang Jawa. Perbedaan dan pembelahan masyarakat Jawa yang menjadi acuan telah digunakan untuk menjelaskan pola-pola persaingan elit pada masa sebelum perang, pada masa Jepang dan sebelum kemerdekaan (Benda 1983), mobilisasi partai, pola-pola pemberian suara pada tahun 1950-an (Feith 1957: 32-52; Mortimer 1982:60; Jay 19633:85; Lyon 1970:37), kegagalan Partai Komunis Indonesia (PKI) untuk membangun suatu per-

sekutuan kelas miskin pedesaan yang efektif (Mortimer 1982:58; Wertheim 1969:3), dan intensitas kekerasan yang menyertai penghancuran terhadap PKI pada tahun 1965-1966 (Jay 1971; Wertheim 1969:3). Perkembangan-perkembangan di bawah pemerintahan "Orde Baru" yang mengambil bentuk setelah tahun 1965-1966 telah dijelaskan dengan rujukan dengan pembedaan sosio-religius primordial semacam ini. Misalnya, ditegaskan bahwa sebagian besar etnik Jawa (Ricklefs 1979:123; Liddle 1978:189) dan sebagian besar pimpinan militer Indonesia adalah Jawa (Emmerson 1978:96; Samson 1971-72:548; Sundhausen 1978:72), dan Muslim kejawen dalam orientasi keagamaannya. Kenyataan kultural ini dikutip untuk menjelaskan, sebagian kecurigaan militer terhadap Islam fundamentalis, keberhasilan pemilu partai pemerintah di kalangan komunitas kejawen (Ward 1974:172; Raillon 1985: 246), dan pengawasan pemerintah yang ketat terhadap administrasi haji dan pendidikan agama (Noer 1983). Singkatnya, apa pun sifat persisnya tradisi Muslim ortodoks maupun Muslim kejawen, sebagaimana dicatat Mackie (1982:126), tampak bahwa polarisasi antara kedua kelompok tersebut sebegitu banyak menjadi ciri suasana kultural Orde Lama, begitu pula Orde Baru. Memang ini merupakan kesan yang dibawa oleh kebanyakan kesarjanaan Barat tentang masyarakat Jawa.

Sebagaimana juga dicatat Mackie, ada alasan untuk meyakini bahwa polarisasi ini sebenarnya semakin memburuk pada masa Orde Baru. Pada tahun 1948, peristiwa Madiun mengadu komunis abangan dengan Muslim santri dalam suatu pembunuhan dan pembunuhan balasan yang berdarah (Kahin 1952: 286-303). Tidak lama kemudian, begitu partai-partai memperluas persaingan mereka ke pedesaan, pembagian antara Muslim ortodoks dan Muslim kejawen menjadi "basis prinsipil bagi organisasi partai politik". Ketegangan keagamaan tingkat lokal diperparah lagi oleh persaingan ideologis menyangkut "sifat negara dan … cara distribusi sumber daya sosial dan material" (Lyon 1970:37). Budaya keagamaan secara dramatis dipengaruhi perkembangan-perkembangan politik ini. Mus-

lim kejawen dan Muslim ortodoks meyingkirkan tradisi ritual mereka masing-masing dari unsur yang diidentifikasikan dengan pihak yang berlawanan (1963:85). Selain itu, pada pinggir paling nominal komunitas kejawen ada keinginan penolakan sama sekali terhadap Islam dan kembali pada agama Jawa yang "asli" (Geertz 1960:112-18; Jay 1969:426). Dukungan politik terhadap inisiatif anti-Islam seperti itu hampir secara eksklusif berasal dari unsur-unsur PKI dan Partai Nasional Indonesia (PNI). Orang Islam menganggap inisiatif-inisiatif itu membuktikan bahwa lawan-lawan politik mereka benar-benar anti-Islam. Meskipun bukan sebab eksklusif atau utama, ketegangan agama ini memberi sumbangan terhadap terjadinya pertumpahan darah tragis tahun 1965-1966, ketika, menyusul kudeta militer sayap kiri yang gagal, PKI dilarang dan berpuluh-puluh ribu anggotanya diberondong dan dieksekusi (Mortimer 1974; Jay 1971).

Kondisi ini menegaskan bahwa ada alasan historis yang bagus bagi para sarjana yang menelaah agama Jawa di bawah Orde Baru untuk menafsirkan hubungan antara Islam kejawen dan Islam ortodoks sebagai sangat bertentangan.[2] Namun, faksionalisme politik yang ekstrem pada periode ini juga menegaskan bahwa wawasan budaya menyangkut hubungan itu mungkin juga harus dikualifikasikan ketika diterapkan pada periode yang lain dalam sejarah Jawa, paling tidak bila kita ingin menghindari "*conflation* waktu dan tempat" yang sebagaimana dicatat Roff (1985:16) meremehkan analisis para ilmuwan sosial Barat terhadap Islam Asia Tenggara. Sebenarnya, kajian-kajian historis terhadap Islam kejawen mengungkapkan bahwa hubungan antara Islam ortodoks dan Islam kejawen sangat beragam sepanjang waktu (Ricklefs 1979;

[2]Roff (1957:7) berpendapat bahwa kekuatan tipologi tersebut mungkin juga karena "suatu keinginan yang luar biasa di pihak para pengamat ilmu sosial Barat untuk secara konseptual mengurangi tempat dan peranan agama dan kebudayaan Islam… dalam masyarakat Asia Tenggara". Dalam kasus budaya Jawa, kita harus menambahkan, sejumlah signifikan sarjana pribumi mungkin telah memiliki keinginan serupa.

Pigeaud 1967, 1:79; Roff 1985: 25). Dari sudut pandang historis, kita jangan terkejut melihat bahwa perubahan dahsyat dalam ekonomi politik di bawah Belanda mungkin meninggalkan jejaknya pada Islam rakyat Jawa. Misalnya, Orde Baru telah melakukan pembatasan luar biasa terhadap kegiatan partai politik di daerah pedesaan (King 1982:111; McVey 1982:86). Beberapa pengamat berkomentar bahwa program "depolitisasi ini" mungkin mereduksi polarisasi keagamaan (Mackie 1982:126). Namun, sebagaimana dicatat Herbert Feith beberapa tahun yang lalu (1982:52), para sarjana Barat telah mencurahkan perhatian yang mengejutkan terhadap sifat kebudayaan keagamaan Jawa di bawah Orde Baru, selain perubahan yang besar ini. Analisis-analisis terhadap politik nasional kadang-kadang dengan gegabah telah memperkuat pengabaian ini. Kemunduran partai politik Islam akhir-akhir ini ditunjuk sebagai bukti "kemunduran" Islam politik dan kemenangan nilai-nilai Jawa. Meskipun penting perkembangan politik nasional ini, tidak ada pembenaran analitik untuk mengasumsikan bahwa perkembangan itu mencerminkan atau menentukan budaya keagamaan tingkat lokal. Memang, sebagaimana akan dibahas di bawah, bukti-bukti etnografi dari beberapa daerah Jawa pedesaan menegaskan suatu *disjungsi* parsial antara perkembangan tingkat negara seperti itu dan kecenderungan di masyarakat pedesaan.

Pada bagian berikut saya ingin membicarakan persoalan perubahan keagamaan ini di daerah-daerah kejawen pedesaan Jawa pada masa Orde Baru. Analisis saya pertama-tama akan terfokus pada peristiwa-peristiwa di dua kecamatan di kabupaten Pasuruan, Jawa Timur, tempat saya melakukan penelitian etnografi dan sejarah pada tahun 1978-1980 dan sekali lagi pada tahun 1985. Pada masa Orde Baru, masyarakat di daerah ini dulu merupakan pusat Islam kejawen—telah mengalami tekanan baru bagi ortodoksi Islam yang berhasil membuat sejumlah besar Muslim sinkretis mulai berpikir ulang mengenai hubungan mereka dengan Islam. Dengan adanya variasi kultural di Jawa dan kompleksitas kekuatan-

kekuatan sosial yang terlibat dalam perubahan keagamaan, harus ditekankan sejak semula bahwa daerah dataran tinggi ini tidak niscaya merupakan tipikal semua daerah pedesaan Jawa. Namun, peristiwa-peristiwa di sini terkait dengan perubahan yang lebih luas dalam masyarakat Jawa dan menunjukkan bahwa Orde Baru boleh jadi telah meninggalkan jejak yang sangat berbeda terhadap kebudayaan keagamaan rakyat ketimbang Orde Lama. Secara khusus, di beberapa daerah tradisi kejawen, Orde Baru mungkin membuka —mungkin tanpa disadari—suatu fase Islamisasi Jawa abangan.

Pasuruan Pegunungan: Latar Belakang Sosio-Historis

Dari sudut pandang agama, Kabupaten Pasuruan di Propinsi Jawa Timur merupakan salah satu daerah yang paling heterogen di seluruh Jawa. Pesisir utara kabupaten ini (dan daerah lain bagian timur) telah lama menjadi pusat tradisionalisme Islam dan basis Nahdlatul Ulama (Samson 1978; Hatley 1984). Sebagaimana di sebagian besar kabupaten lainnya yang didominasi orang Madura di perbatasan Timur Jawa, Nahdlatul Ulama adalah pemenang di sini dalam Pemilu 1955 dan 1971 (Feith 1957; Hering dan Willis 1973:18). Namun begitu kita bergerak ke selatan, menjauh dari pesisir utara dan menanjak ke pegunungan Tengger yang bertebing-tebing, wilayah kultural segera berubah. Jika orang Madura dan orang Jawa keturunan Madura dominan di dataran rendah, di dataran tinggi sebagian besar adalah orang Jawa. Daerah pegunungan yang paling tinggi adalah tempat tinggal sub-varian etnik penduduk Jawa secara kultural dan etnik ini dikenal sebagai Tengger atau Jawa Tengger, yang terkenal di seluruh Jawa karena mempertahankan secara eksplisit tradisi kependetaan non-Islam sejak jatuhnya kerajaan besar Hindu-Budha Jawa terakhir lima abad yang lalu (Hefner 1983a, 1985; Jasper 1926). Sebaliknya, lereng tengah pegunungan ditempati oleh penduduk campuran Madura dan Jawa (Jawa dominan), yang secara tradisional terkenal karena keterkaitan mereka dengan kepercayaan terhadap roh Jawa, penentangan yang gigih

terhadap NU, dan sikap acuh-tak acuh yang umum terhadap cara hidup Islami yang kuat di kalangan tetangga mereka di daerah dataran rendah. Penduduk lereng tengah inilah yang menjadi perhatian saya di sini, terutama populasi yang terdiri dari enam ribu orang yang bertempat tinggal di 19 desa di kecamatan pengunungan Puspo dan Tutur.

Pada awal abad ke-19, sebagian besar daerah lereng tengah ini berpenduduk sedikit. Para petani Tengger tinggal di beberapa komunitas kecil, tetapi sebagian besar penduduk yang beragama Hindu[3] yang telah lama mengungsi di daerah pegunungan yang terpencil ini terkonsentrasi di daerah yang lebih subur dan tidak bisa dijangkau di lereng yang lebih tinggi, di sekitar Gunung Bromo, di tengah-tengah pegunungan Bromo (Hefner 1985:24). Perampasan budak abad ke-17 yang dilakukan raja-raja Muslim (Rouffaer 1921: 300), dua abad peperangan antara kabupaten Blambangan yang Hindu di Timur dan Mataram di Barat (Ricklefs 1981:44; Kumar 1979), dan selama beratus-ratus tahun penolakan terhadap Belanda dan keraton Mataram di Jawa Tengah, telah membuat penduduk di sini dan daerah-daerah perbatasan timur Jawa menjadi korban. Awal abad ke-18, Belanda telah memantapkan kehadiran militer di Pasuruan bagian pesisir setelah dengan sukses mengalahkan Surapati, seorang pemberontak terkenal yang telah membangun kerajaan semi-independen di Pasuruan dalam persekutuan dengan orang Bali dan Blambangan (Kumar 1976, 1979; Ricklefs 1981:79-82). Pada tahun 1743, Belanda memperoleh kedaulatan politik atas keseluruhan wilayah timur ini dan kebanyakan wilayah pesisir utara Jawa. Namun, tidak sampai tahun 1770-an, pengikut

[3]Di seluruh Jawa, istilah yang digunakan oleh orang Jawa untuk menyebut agama zaman pra-Islam secara historis adalah Budha (bandingkan Hefner 1985:39). Namun di kalangan penduduk Tengger, tradisi liturgis didasarkan pada bentuk awal peribadatan Syiwa populer (Hefner 1985), tanpa pengaruh Budha yang penting. Dengan penemuan kembali akar-akar sejarah tradisi mereka, kebanyakan orang Tengger pada tahun-tahun terakhir ini mulai menyebut agama mereka, Hindu (Hefner 1985).

Surapati terakhir di Tengger dan Blambangan akhirnya ditundukkan (Jasper 1926:11; Ricklefs 1981:96). Karena taktik bumi hangus ke timur yang digunakan oleh kekuatan-kekuatan Belanda dalam seluruh kampanye militer mereka telah mengurangi penduduk Jawa di Pasuruan ke Blambangan, Belanda segera mendorong imigrasi orang-orang Madura untuk memperkenalkan kembali tenaga kerja pedesaan (Kumar 1979:1991). Selain itu, di Blambangan Belanda mendorong perpindahan agama dari Hindu ke Islam untuk menjauhkan penduduk setempat dengan bekas sekutu mereka, Hindu Bali (Kumar 1979:190; Ricklefs 1981:96). Akhirnya, satu-satunya populasi Hindu yang masih tersisa di seluruh Jawa adalah di sekitar Gunung Bromo.

Berawal pada tahun 1830-an dan terus berlangsung hampir sepanjang abad itu, pesisir utara Pasuruan menjadi daerah produksi gula terbesar di Jawa (Elson 1978:9). Melalui sistem Tanam Paksa Belanda, banyak penduduk di daerah dataran rendah ini tunduk pada permintaan tenaga kerja yang tinggi, dengan akibatnya, pada tahun-tahun pertama sistem itu, sejumlah besar etnik Jawa pergi ke daerah-daerah dataran tinggi di mana permintaan tenaga kerja kolonial lebih rendah. Namun, imigrasi keluar telah diganti oleh gelombang signifikan orang-orang Madura (Elson 1978:26; Alexander dan Alexander 1979:29), lebih jauh lagi menggusur pengaruh kultural Jawa di daerah-daerah dataran rendah kabupaten itu. Namun, di dataran tinggi Tengger tetap dominan Jawa, sekalipun Belanda memperkenalkan tanam paksa kopi, hasil tanam paksa yang paling menguntungkan (Van Niel 1972:91) dan gelombang terus-menerus penduduk dataran rendah yang lebih banyak. Akhirnya, imigrasi dan penanaman kopi tidak hanya mengubah ekonomi wilayah pegunungan, tetapi juga membawa fase pertama Islamisasi. Sampai pertengahan abad ke-19, sebagian besar kantong Tengger Hindu telah terdorong

[4]Saya mendeskripsikan nasib kultural penduduk Tengger di bagian bawah seperti itu di tempat lain (Hefner 1987).

ke atas pegunungan atau berasimilasi dengan penduduk Muslim imigran yang dominan secara ekonomis (Hefner 1985:241-47).[4] Agama Islam yang dipeluk oleh sebagian besar penduduk lereng tengah adalah Islam nominal namun mencampurkan gaya ritual Tengger dan kejawen. Menurut para tetua desa dalam banyak komunitas, bahkan hingga hari ini suatu minoritas signifikan di kalangan penduduk lereng tengah terus-menerus sampai akhir abad ke-19 mengidentifikasi dirinya bukan Islam dan sebagaimana di Tengger, beberapa laki-laki masih menolak khitan.[5] Tidak ada langgar, masjid, atau pesantren di kecamatan pegunungan sampai tahun 1910, ketika pembangunan jalan menuju dataran tinggi itu menghasilkan peningkatan aktivitas perdagangan dan imigrasi besar-besaran dari daerah dataran rendah. Di dalam kebanyakan komunitas, imigran yang datang belakangan inilah yang menyediakan modal dan inspirasi bagi pembangunan tempat-tempat ibadah, namun kebanyakan imigran laki-laki mengambil perempuan lokal sebagai istri dan banyak yang akhirnya menerima sikap keagamaan yang tidak begitu ortodoks. Suatu pola umum adalah bagi laki-laki yang telah memperoleh kekayaan mereka dalam perdagangan, mengkonsolidasikan klaim mereka terhadap status di desa-desa dataran tinggi dengan memperoleh tanah dan melakukan apa yang pantas atas semua orang kaya dan berstatus di wilayah pegunungan ini: mensponsori acara selamatan yang dipersembahkan pada

[5]Sebenarnya, banyak laki-laki di Tengger sudah mempraktikkan khitan pada abad ke-18 dan 19 (Lerwerden 1844; L Chapelle 1899), walaupun tekniknya agak berbeda dari kebiasaan Islam dan penduduk setempat menyebut ritus itu sebagai *mbuda'en* yang menekankan ketidakterkaitan dengan Islam. Namun, banyak warga dewasa yang saya wawancarai baik di Tengger maupun di lereng tengah menekankan bahwa sejumlah orang pada zaman sebelumnya menolak untuk dikhitan. Banyak orang Hindu di Tengger modern dewasa ini dilarang berkhitan (Hefner 1985:145).

[6]Berbeda dengan kebiasaan yang lebih dikenal di daerah-daerah Jawa Tengah, upacara ritual di dataran tinggi Tengger tidak melibatkan semata-mata konsumsi makanan yang simbolik, yang sisanya dibungkus untuk perjalanan dan dimakan di rumah; para tamu disuguhi makanan yang banyak dan diharapkan dimakan.

arwah leluhur desa, pelindung daerah, dan roh-roh tanah dan air pegunungan (Hefner 1983,1985). Perayaan–perayaan seperti itu termasuk penyediaan makanan[6] untuk beratus-ratus tamu, *tayuban*, pentas *ketoprak*, dan—sebelum dan di atas semuanya—penyajian sesajen kepada roh pelindung desa di makam para leluhur desa dan peri-peri air. Meskipun beberapa perbedaan dalam rincian perayaan dan perbedaan yang lebih luas dalam bentuk ritual keagamaan, kepedulian ritual yang sama merupakan fokus kepercayaan rakyat Hindu Tengger (Hefner 1985). Mayoritas Muslim di wilayah pegunungan lereng tengah menolak bentuk-bentuk kesalehan Islam yang lebih ketat, yang mereka identifikasi dengan kebudayaan *ngare* yang tidak *nJawani* dan terstratifikasi secara ketat, yakni "orang dataran rendah".

Dalam beberapa hal, peristiwa-peristiwa yang menyusul kemerdekaan Indonesia tahun 1945 memperlemah anutan terhadap Islam yang sudah ada di kalangan orang-orang di wilayah lereng tengah ini. Sebagaimana di bagian lain Jawa (Jay 1963; Geertz 1973;151), persaingan partai-partai yang merasuk di daerah pedesaan memperburuk hubungan Muslim dan kejawen sehingga mendorong Muslim kejawen untuk menolak diri mereka sepenuhnya Muslim. Di kabupaten Pasuruan pertentangan keagamaan ini diperparah oleh sentimen kedaerahan dan etnik, karena daerah dataran rendah dikuasai oleh Muslim Madura yang sangat setia pada NU. Ulama-ulama NU kadang-kadang mengkritik apa yang mereka anggap sebagai kebudayaan Jawa pegunungan kabupaten tersebut. Sebaliknya di dataran tinggi Pasuruan, baik Hindu Tengger maupun Muslim lereng tengah memberikan dukungan penuh pada PNI. PKI mempunyai pengikut dalam jumlah kecil di beberapa komunitas, di mana seperti di tempat-tempat lain di Jawa (Feith 1957; 15) ia telah berhasil memobilisasi orang miskin dalam kampanye *land reform*. Pada tahun-tahun terakhir Orde Lama, ketegangan politik di kabupaten tersebut kian memburuk. Kemenangan PKI di kota Surabaya dan serangkaian serangan terhadap lembaga-lembaga

keagamaan (Walkin 1969;828) menegaskan ketakutan orang-orang Islam bahwa PKI adalah musuh utama mereka. Pada tahun 1964 dan 1965, "aksi sepihak" PKI—yang dirancang untuk memaksa penerapan Undang-Undang Pokok Agraria 1960—mendorong ketegangan di sini dan seluruh Jawa sampai pada tingkat yang belum pernah terjadi sebelumnya (Lyon 1970:50; Mortimer 1974:284-328).

Dalam iklim seperti inilah beberapa gerakan keagamaan anti-Islam mulai mengambil bentuk di kecamatan lereng tengah. Yang paling terkenal adalah sebuah organisasi lokal yang dikenal sebagai agama Budha Wisnu Jawi. Karena menganggap Islam sebagai tidak *nJawani*, para pemimpin organisasi ini mempromosikan kembali apa yang mereka sebut agama "asli" Jawa pada zaman Majapahit, negara Hindu-Budha besar terakhir. Sebagai tanggapan terhadap klaim orang Islam bahwa Wisnu-Budha bukan agama yang sesungguhnya, karena tidak memiliki kitab dan bentuk-bentuk ibadah yang tepat, para pemimpin Wisnu-Budha menyusun kitab-kitab doa, menciptakan bentuk-bentuk *slametan* baru, menunjuk orang-orang desa tertentu sebagai spesialis ritual dan mengusahakan izin dari para pejabat kabupaten untuk melaksanakan perkawinan dan pemakaman dengan cara Wisnu-Budha. Puncaknya tahun 1964, organisasi ini mengklaim dua ribu pengikut di lima komunitas pegunungan atau sekitar lima persen dari penduduk kecamatan tersebut. Sebagai tambahan, terdapat beberapa gerakan non-Islam yang lebih kecil di daerah itu.

Namun, kebanyakan orang desa di kecamatan pegunungan itu mengambil sikap lebih hati-hati terhadap Islam. Mereka tetap menyebut diri mereka Islam, tetapi menghindari ambil bagian dalam kegiatan-kegiatan keagamaan yang dianggap sebagai ciri yang jelas perilaku santri, seperti datang ke masjid atau membayar zakat. Datang ke masjid dilaporkan benar-benar telah mengalami penurunan pada tahun 1950-an dan awal tahun 1960-an, sehingga terbatas pada suatu inti orang-orang yang dianggap "fanatik" NU saja. Sementara partisipasi di dalam kegiatan di kuil-kuil para arwah meningkat karena

para pemimpin PNI tingkat lokal mendorong upacara-upacara di kuil-kuil untuk menunjukkan penentangan mereka terhadap NU. Meskipun kecil dalam hal jumlah, para pemimpin PKI di daerah itu juga berusaha memobilisasi sentimen anti-Islam di beberapa komunitas, umpamanya mengorganisir latihan gamelan dan menari bersamaan dengan jam pelaksanaan sembahyang Jumat.

Untuk menggarisbawahi perbedaan dengan kebijakan Orde Baru, penting di sini ditekankan peran penting yang dimainkan PNI dan pada tingkat yang lebih kecil kepemimpinan PKI dalam koordinasi daerah organisasi-organisasi anti-Islam ini. Para organisator tingkat lokal tampak menikmati, paling tidak, dukungan diam-diam dari para pemimpin partai di Pasuruan. Secara nasional tentu saja baik PNI maupun PKI kadang-kadang menunjukkan diri mereka sebagai pembela kepentingan Islam yang beriman. Memang di beberapa daerah Jawa, PNI secara khusus memperoleh keberhasilan nyata menarik Muslim ortodoks. Misalnya, perhimpunan ulama milik partai itu, *Jamiatul Muslimin,* dilaporkan mendapat pengikut di dekat kabupaten Malang, tempat warga Madura lebih sedikit daripada sepanjang pesisir utara. Namun di Pasuruan pegunungan, para pejabat PNI berhubungan dengan kekuatan-kekuatan yang sangat anti-Islam. Ikatan-ikatan ini tampaknya tidak muncul karena semata-mata strategi pemilu, karena dominasi PNI di daerah pegunungan itu telah dijamin tanpa mengambil sikap keagamaan yang berisiko lebih jauh mengeliminasi umat Islam di daerah dataran rendah. Motivasi bagi kebijakan keagamaan di dataran tinggi tampaknya terutama dipengaruhi oleh keyakinan pribadi beberapa pejabat PNI yang sangat menentang Islam ortodoks. Koordinator Wisnu-Budha tingkat kabupaten misalnya adalah pejabat PNI terkemuka dalam pemerintahan kabupaten dan juga penasihat Hindu-Tengger, kebatinan dan yang lainnya di pinggir komunitas Islam Pasuruan yang kuat. Dia telah memulai kerjanya jauh sebelum pemilu 1955 dan meneruskannya lama setelah itu (tepatnya sampai tahun 1966), dengan membantu berbagai organisasi

untuk menyusun, menerbitkan, dan mendistribusikan catatan-catatan doktrin dan menempatkan para pemimpin gerakan tersebut dalam kontak dengan organisasi-organisasi nasional yang sama-sama didedikasikan pada penciptaan agama "Jawa" non-Islam. Ia juga adalah pendukung kepercayaan terhadap roh desa yang gigih dengan memberikan mereka kordinasi antardesa yang tanpa itu ia khawatir kepercayaan-kepercayaan itu akhirnya mati. Sejalan dengan itu, ia memainkan peranan penting dalam membantu orang-orang Tengger untuk membuka hubungan dengan orang Hindu Bali, membantu orang Tengger menemukan kembali sejarah ke-Hinduan mereka (Hefner 1985:248).

Dalam perspektif laporan etnografi dari daerah Jawa yang lain pada waktu yang sama, tak satu pun aktivitas anti-Islam ini harus dianggap benar-benar pengecualian. Clifford Geertz (1960:113) dan Robert Jay (1969:426) melaporkan bahwa di "Mojokuto", suatu porsi signifikan komunitas kejawen juga secara terbuka bermain-main dengan penolakan terhadap Islam, lagi-lagi tampak didukung langsung oleh pejabat PNI dan PKI. Para pengamat politik Orde Lama secara umum mencatat bahwa di seluruh Jawa pada waktu itu PNI dan PKI bersaing untuk memperoleh suara abangan. (Feith (1957:31) sementara NU dan Masyumi bersaing merebut suara santri.

Meskipun dampak persaingan ini tidak sekadar politis, demi tujuan perbandingan dengan Orde Baru, maka penting untuk menekankan satu fakta awal, bahwa dalam sebuah negeri dengan penduduk Muslim terbesar di dunia, dua partai politik nasional paling kuat mendukung inisiatif anti-Islam secara terbuka, paling tidak di beberapa daerah Jawa.

Perbedaan kultur antara Muslim ortodoks dan kejawen memang masih tetap ada bahkan setelah tahun 1965-1966, tetapi jelas bahwa Orde Baru membawa perubahan kelembagaan yang dahsyat terhadap suasana kegamaan. Kebanyakan gerakan anti-Islam berbasis rakyat di Jawa dilarang dan kepemimpinan PNI dan PKI dinetralisir, sementara banyak lembaga Islam berbasis rakyat tetap berhubungan atau bahkan semakin

meningkat pengaruhnya. Semua orang Indonesia diwajibkan memeluk satu agama yang diakui secara resmi dan untuk pertama kalinya di Indonesia modern ekspresi perasaan anti-agama secara terbuka dilarang (Boland 1983:149). Meskipun banyak perhatian diberikan pada fakta bahwa bagian-bagian komunitas kejawen berusaha mencari perlindungan dari tekanan-tekanan ketat ini dengan pindah ke agama Hindu atau Kristen (Lyon 1980; Ricklefs 1979:129; Geertz 1972), tetapi penting untuk mengakui bahwa di daerah lain, seperti Pasuruan bagian pegunungan kondisinya terbukti lebih mendukung bagi revitalisasi Islam.

Pada minggu-minggu menyusul upaya kudeta yang gagal di Jakarta, kelompok pemuda Muslim dari basis NU di dataran rendah membersihkan seluruh pusat aktivitas PKI di dataran tinggi dan mengeksekusi atau mewajibkan para warga desa untuk mengeksekusi para pemimpin PKI yang dicurigai selama masa pembersihan ini. Beberapa pemimpin Wisnu-Budha ditahan dan dibunuh, meskipun perluasan aktual pertumpahan darah di kecamatan pegungan memang sangat terbatas (karena organisasi PKI sendiri kecil) kekacauan pada periode ini menghantui banyak komunitas kejawen. Setelah pembubaran PKI, beredar isu bahwa sasaran berikutnya adalah PNI. Para warga desa yang tidak menganut Islam atau Kristen, kata rumor yang lain, juga layak untuk dieksekusi. Oleh karena itu pada bulan-bulan pertama tahun 1966-1970 lebih dari dua ribu pengikut Wisnu-Budha menuruti "saran" para pemimpin desa dan berafiliasi kembali kepada Islam (sisanya masih memeluk Hindu). Karena alasan yang saya bahas di bawah, di Pasuruan pegunungan, kita tidak melihat satu pun massa yang berpindah ke agama Hindu atau Kristen seperti yang dilaporkan dari daerah Jawa Tengah dan Blitar (Lyon 1980). Secara eksplisit kegiatan anti-Islam terhenti. Fokus terakhir yang terlihat dari kegiatan kegamaan kejawen terletak di tempat keramat desa. Tetapi akhirnya ini bahkan ditempatkan pada suatu posisi yang memudar secara politik, dimensi-dimensi itu terlukiskan dalam pengalaman suatu komunitas

yang akan saya sebut Wonorejo (nama samaran), tempat riset saya pada tahun 1979 dan 1985.

Serangan terhadap Kepercayaan pada Roh

Wonorejo adalah suatu komunitas terdiri atas 3.700 orang, di kecamatan Puspo, tidak jauh dari jalan utama yang menghubungkan dataran tinggi Tengger dengan dataran rendah Pasuruan. Seperti kebanyakan komunitas di daerah ini, Wonorejo adalah basis PNI pada masa Orde Lama, hanya 15 persen penduduknya memberikan suara kepada NU tahun 1955 dan 9 persen yang lain kepada PKI. Tidak pernah terjadi sebuah pusat kegiatan Wisnu-Budha, tradisi spiritual Wonorejo telah terorganisir di sekitar tempat keramat *dhanyang* di tepi dusun kecil utama yang dikenal sebagai Nyai Po, nama dhanyang utama komunitas tersebut. Tempat keramat itu telah lama menarik para pengunjung dari seluruh kabupaten. Orang-orang dari tempat sejauh kota Pasuruan datang sambil membawa sesaji, sambil menaruhnya di atas meja yang dekat dengan pedupaan di pusat tempat keramat yang terbuka seperti kebun di belakang rerimbunan pohon beringin, bambu, dan mangga. Dalam menyajikan sesaji, orang-orang selalu menghadap ke Gunung Bromo dan Gunung Semeru di tengah-tengah Tengger. Orientasi arah serupa dalam penyampaian sesaji ditemukan di komunitas dekat Tengger (Hefner 1985:67). Dhanyang Nyai Po adalah wakil lokal Wonorejo dari dhanyang yang lebih besar.

Meskipun para pengunjung yang memberikan sesaji, tetapi hanya juru kunci yang memiliki hak istimewa membaca mantra dan membakar dupa yang akan menghadirkan sang dhanyang ke tempat sesaji. Seperti banyak pendeta Tengger (Hefner 1985:189), juru kunci mewarisi peranan itu dari bapaknya, tempat ia belajar mantra-mantra untuk menarik roh. Meskipun sejalan dengan praktek ritual para pendeta Tengger, mantra juru kunci di sini sama sekali tidak mengandung liturgi Hindu kuno yang ditemukan dalam mantra Tengger (Hefner 1985:163). Permohonan terhadap peri bumi, langit, air dan arah

angin selalu didahului oleh *syahadat*. Memang di mata sebagian orang desa, aktivitas di tempat keramat itu seluruhnya sesuai dengan "Islam kejawen". Bila ditanyakan mengenai dasar kepercayaan mereka, orang-orang desa akan menanggapi dengan mengatakan Nyai Po adalah guru kami sebagaimana "masjid". Karenanya, ritus-ritus fase-fase kehidupan (kecuali penguburan), ritus bulanan *barikan* untuk selamatan desa, dan satu kali setiap tahun khususnya untuk perayaan *Nyai Po*, para warga desa akan membawa *ancak* ke tempat keramat, mengundang kehadiran dhanyang dan berbagi makanan yang diberkati oleh kehadiran para roh.

Kepercayaan terhadap Nyai Po tumbuh subur sebagian karena memperoleh dukungan elite politik. Keluarga dari mana juru kunci direkrut dihubungkan dengan perkawinan dan berasal dari keluarga tokoh politik desa terkemuka. Perayaan tahunan *Nyai Po* diselenggarakan dari rumah kepala desa dan tidak lengkap tanpa partisipasinya di makam, di mana ia pertama kali yang akan menari tayuban dengan juru kunci dan kemudian dengan penari perempuan profesional atau *tledek* yang disewa dari dataran rendah. Untuk kesempatan itu, juru kunci dan kepala desa juga menerima bagian terbesar dari sesaji, setelah sari makanan itu dimakan oleh roh-roh yang diundang. Akhirnya, tak seorang pun yang mengklaim berdiri di muka masyarakat bebas dari kewajiban mendukung selamatan yang rumit dan selalu didahului oleh suatu kunjungan ke tempat keramat yang diperintahkan. Kegiatan ritual itu segera menyatu dengan struktur sosial dan keagamaan desa.

Peristiwa-peristiwa tahun 1965-1966 memberikan suatu bayangan mengenai kepercayaan terhadap Nyai Po. Begitu dimensi pertumpahan darah tersebut menjadi semakin jelas, dan tersebar desas-desus bahwa *jihad* Nahdlatul Ulama segera menjadikan basis-basis PNI sebagai sasarannya, para pemimpin Wonorejo segera menghentikan persembahan terhadap Nyai Po. Sementara kehadiran di masjid Wonorejo meningkat yang awalnya berkisar antara 10 hingga 15 pada

tiap-tiap Jumat menjadi 100 orang. Namun, pada pertengahan 1967, situasi politik tampak mulai stabil dan kehadiran ke masjid mulai menurun lagi. Persembahan terhadap Nyai Po dibangkitkan kembali. Lama setelah itu, terjadi satu peristiwa yang mengguncang masyarakat dan menyingkapkan bahwa, walaupun tampaknya telah kembali normal, situasi keagamaan telah berubah.

Pada bulan-bulan terakhir tahun 1966, Kepala Biro Kehutanan Kecamatan (seorang PNI) telah dipecat karena menjadi simpatisan kelompok kiri. Pemecatan itu merupakan bagian dari kampanye "kristalisasi" yang lebih besar yang diarahkan pada PNI pada saat itu. Kampanye itu dirancang untuk membersihkan unsur-unsur sayap kiri dalam partai tersebut, terutama di Jawa Timur (Ward 1974: 142).

Kepala biro itu digantikan oleh seorang yang pernah menjadi anggota organisasi Islam pembaru yang kuat, Muhammadiyah; di sini penunjukan seorang Muslim pembaru di daerah Islam kejawen juga menunjukkan kerjasama tertutup antara kekuatan-kekuatan Muslim dan keamanan selama tahun-tahun pertama Orde Baru. Begitu menjabat, kepala baru itu mengirimkan instruksi kepada kepala desa Wonorejo agar menghentikan pelaksanaan ritus-ritus di keramat Nyai Po. "Wonorejo tidak akan pernah menjadi maju," kata instruksi itu,"sampai orang-orang menghentikan memberi makan setan itu". Kepala desa dengan halus mengabaikan instruksi itu. Tidak lama kemudian kepala desa menerima surat yang lain dari pejabat kehutanan yang menginformasikan bahwa Nyai Po sebenarnya berada di tanah-tanah hutan dan pohonnya segera dipotong.

Berita itu disambut dengan rasa tidak percaya dan heboh di desa tersebut. Kepala desa memprotes pejabat kehutanan yang menunjukkan bahwa dalam keseluruhan sejarah desa tersebut, pohon-pohon di tempat keramat Nyai Po tidak pernah ditebang. Pada tahun-tahun sebelumnya, memang banyak pejabat kehutanan telah menjadi patron yang keranjingan terhadap tempat keramat itu. Kepala biro baru

tidak bergeming dan menyerukan "semua orang Muslim sejati" di Wonorejo untuk bergabung bersamanya dalam suatu upacara pengusiran Nyai Po dan keluarganya (seorang suami dan empat anak) ke tempat terpencil di hutan. Hanya para anggota komunitas kecil NU di Wonorejo yang maju membantu upacara tersebut. Menurut laporan mereka yang berikutnya, usaha ini lama dan berbahaya sehingga berlangsung enam hari penuh. Pada satu sisi, para informan NU mencatat, satu anak Nyai Po—satu peri laki-laki, terutama dengan sengaja pindah karena ia dikabarkan menjadi pincang— menyerang pegawai kehutanan yang menarik pistol dan menembak beberapa kali. Akhirnya peri-peri itu terluka; mereka mundur ke tempat tinggal baru yang jauh dari desa. Para pekerja datang dan memotong pohon-pohon di tempat keramat itu, namun di hari-hari berikutnya para pembela Nyai Po menyampaikan cerita yang berbeda. Doa-doa yang digunakan para pembaru tidak efektif karena doa-doa itu dirancang untuk menghadapi setan padahal Nyai Po itu bukan setan. Dia adalah roh *mbaurekso*. Karenanya, meskipun pohon-pohon keramat itu telah tumbang, Nyai Po sendiri tetap hidup dan masih bertempat tinggal di tempat keramat yang lama. Bahkan hingga hari ini ia menerima sesaji dari mereka yang ingat dan menghormati perlindungan yang baik yang selalu ia tujukan kepada desanya.

Orde Baru dan Kedatangan Islam

Insiden Nyai Po memberikan wawasan yang menakjubkan mengenai sifat kepercayaan rakyat Jawa. Para pembaru yang berusaha mengusir Nyai Po tidak mempersoalkan keberadaannya, tetapi statusnya sebagai wujud roh. Di mata mereka, ia adalah setan, karena ia memaksa orang-orang menyembah dirinya. Para pembela Nyai Po sebaliknya menegaskan bahwa ia bukan setan tetapi roh pelindung yang dikenal baik dalam kosmologi Jawa—walau tidak dikenal dalam kosmologi Muslim ortodoks. Di sini pertentangan keagamaan

melibatkan definisi yang bersaing mengenai realitas spiritual.

Apapun unsur kosmologinya, insiden Nyai Po terutama menarik karena apa yang ia ungkapkan tentang pergeseran keseimbangan kekuasaan antara Muslim ortodoks dan Muslim kejawen di daerah pegunungan tersebut. Setelah memprotes para pegawai kehutanan, para pemimpin Wonorejo —dengan iklim politik pada waktu itu— mengambil langkah luar biasa berani memohon kepada pejabat kabupaten di Pasuruan. Di antara tempat mereka memohon itu terdapat beberapa pejabat PNI yang baru dua tahun sebelumnya aktif mendukung keramat desa dan inisiatif-inisiatif Wisnu-Budha. Menurut laporan para warga desa, laki-laki ini dengan diam-diam membawa delegasi tersebut ke tepi dan menjelaskan bahwa mereka tidak bisa membantu. "Saat ini era baru," kata para pejabat itu. Karena itu, mereka tidak akan memainkan peranan dalam organisasi keagamaan kejawen.

Pemotongan pohon-pohon di tempat keramat Nyai Po sebenarnya tidak mengakhiri penyembahan terhadap keramat itu. *Barikan* terus diselenggarakan setiap bulan meskipun penodaan keramat tersebut, sebagaimana dicatat di bawah, membuat kegiatan ini akhirnya surut. Namun, dari perspektif yang lebih luas insiden itu mengisyaratkan titik balik kritis dalam administrasi politik agama pedesaan di kecamatan pegunungan Pasuruan. Dukungan resmi terhadap inisiatif kejawen hancur, dan karena berbagai alasan ketertarikan rakyat terhadap Islam ortodoks secara progresif meningkat. Di antara penyebab utama erosi kejawen adalah pemindahan para pemimpin kejawen yang secara eksplisit anti-Islam dan larangan terhadap oragnisasi-organisasi mereka. Tidak ada

---

[8]Saya mengenyampingkan dari generalisasi ini orang-orang Hindu Tengger yang tidak pernah Muslim dan sekelompok kecil orang-orang kebatinan dari organisasi *Pangestu* (Koentjaraningrat 1985:400) yang telah mengembangkan sebuah organisasi di dua desa di sebelah utara kecamatan pegunungan. Gerakan mistik ini sebaliknya telah muncul di daerah yang didominasi NU dan tampaknya menarik kebanyakan pengikutnya dari minoritas Jawa di komunitas yang didominasi Madura ini. Organisasi mistik telah menarik beberapa pengikut mereka di kecamatan pegunungan itu

organisasi kejawen yang anti-Islam di daerah ini, di antaranya yang menonjol adalah Wisnu-Budha, yang bertahan pada tahun 1965-1966.[8] Meskipun ada upaya beberapa pemimpin untuk menyalurkan kembali para pengikut mereka ke dalam organisasi-organisasi Hindu yang secara sah dilindungi oleh pemerintah Indonesia, namun kebanyakan warga desa secara nominal kembali ke Islam. Di daerah-daerah Jawa Tengah (Lyon 1980; Ricklefs 1979:125) dan Jawa Timur barat daya (Geertz 1972; Ward 1974: 147), perpindahan massal yang signifikan ke agama Hindu dan Kristen terjadi pada saat itu, tetapi perpindahan dalam skala demikian besar tidak terjadi di Pasuruan atau kabupaten-kabupaten tetangga pesisir timur laut. Menonjolnya Islam di daerah itu dan ketidakhadiran yang hampir total organisasi tandingan yang berbasis urban terhadap organisasi-organisasi kejawen pegunungan membiarkan organisasi-organisasi pedesaan pincang secara kelembagaan. Secara khusus di Pasuruan tidak ada pejabat tandingan yang berstatus tinggi yang di Jawa Tengah dikabarkan telah memberikan keterampilan organisasi yang penting dan legitimasi sosial bagi gerakan Hindu (Lyon 1980:206). Berbeda dengan banyak daerah di Jawa Tengah bagian selatan, kita harus ingat pemerintahan daerah Pasuruan telah didominasi oleh Nahdlatul Ulama, bukan PNI, dan kampanye "kristalisasi" terhadap para anggota partai sayap kiri PNI (Ward 1974: 142) telah memusnahkan partai tersebut dan bahkan menempatkannya lebih jauh dalam kecurigaan di mata para pejabat NU Pasuruan. Dalam kondisi seperti ini, dapat dipahami, para bekas pimpinan PNI sengaja meluncurkan inisiatif non atau anti-Islam.

Namun, penting untuk tidak menafsirkan perkembangan di daerah Pasuruan terlalu sempit seolah-olah peristiwa di sana tidak ada bandingannya di tempat lain di Jawa. Ada informsi yang berarti untuk menunjukkan bahwa bandingannya ada,

---

sendiri. Relativisme teosofis dan pelonggaran umum ritus umum kolektif yang menandai kebanyakan organisasi kebatinan tampak menarik sangat sedikit orang Jawa pegunungan yang cenderung praktis.

meskipun perkembangan di masing-masing daerah Jawa harus dinilai berdasarkan kondisi nasional dan konfigurasi kekuatan-kekuatan sosial yang seringkali kompleks. Pada tingkat nasional, terutama sekali pelarangan terhadap oraganisasi-organisasi yang secara tersurat anti-Islam seperti Wisnu-Budha atau Permai (Geertz 1960:112-18) jelas mundur ke belakang atau merusak upaya-upaya sebagian orang di kalangan komunitas kejawen untuk membangun alternatif-alternatif agama yang eksplisit berbasis massa terhadap Islam. Tekanan yang kian meningkat terhadap semua warga negara agar memeluk agama yang diakui secara nasional, pengajaran keagamaan yang diwajibkan di semua sekolah (Boland 1982:196), dan pendiskreditan pemimpin kejawen karena hubungan mereka dengan organisasi kiri juga meningkatkan ketertarikan pada Islam bagi beberapa Muslim kejawen. Dalam kasus pendidikan agama misalnya, tampak bahwa Islam paling banyak memperoleh manfaat dari persyaratan baru tersebut. Sebagaimana diamati sejumlah sarjana Indonesia (Noer 1978:44; Dhofier 1978:49; Koentjaraningrat 1985:317), mayoritas orang kejawen masih sangat kuat mengidentifikasi diri dengan Islam sebagai penunjuk etnik dan identitas nasional dan sebagian besar selalu tidak ingin mengambil langkah radikal menolak Islam. Oleh karena itu, di sekolah, anak-anak dan orang tua kejawen biasanya masih diidentifikasi sebagai Muslim dan dengan demikian diberikan pelajaran agama dan kewajiban Islam. Di bawah Orde Baru, pilihan orang tua yang sebelumnya memungkinkan anak-anak meninggalkan kelas agama telah dikurangi (Noer 1978:377), meskipun daya tarik kebatinan (Ward 1974:43) dan para pemimpin yang lebih cenderung sekular akan lebih memilih pengajaran kewarganegaraan dasar dan budi pekerti. Bukan hanya pengajaran keagamaan diperluas untuk semua tingkat pendidikan (termasuk universitas), tetapi kualitasnya juga meningkat sebagai hasil dari dukungan negara yang semakin meningkat terhadap lembaga-lembaga pendidikan guru dan ledakan jumlah guru (Noer 1978:35; Boland 1982:197).

Di daerah-daerah seperti Pasuruan pegunungan, pemba-

ngunan nasional telah menimbulkan dampak yang dapat dilihat. Di bawah Orde Lama, pendidikan agama sangat siasia. Para pemimpin desa merancang untuk melarang NU dan para kiai dari sistem sekolah desa dengan merekrut para guru yang simpati pada tradisi kejawen. Sebaliknya, di bawah Orde Baru, otonomi daerah dalam persoalan-persoalan agama telah tereduksi secara berarti. Hampir semua guru di kecamatan pegunungan hari ini adalah lulusan program pendidikan guru khusus dan mereka memperjelas simpati ortodoksnya. Pada saat yang sama, dukungan tingkat kabupaten terhadap pembangunan madrasah telah mengalami peningkatan jumlah hingga dua kali lipat di kecamatan pegunungan dalam lima belas tahun terakhir, bahkan menempatkannya dalam komunitas seperti desa Wonorejo yang kepala desa aslinya meminta agar sekolah agama seperti itu tidak dibangun.

Berkurangnya otonomi desa dalam pengelolaan urusan-urusan agama beriringan dengan peningkatan pengaruh Departemen Agama di daerah-daerah pedesaan. Meski Departemen Agama segera dibentuk setelah kemerdekaan Indonesia (Boland 1982;106), tetapi di bawah Orde Lama peran efektifnya dalam komunitas kejawen terbatas. Untuk satu hal, dari tahun 1953 hingga 1971, kontrol terhadap pos kementerian tersebut berada di tangan Nahdlatul Ulama (Ward 1974:97; Emmerson 1978:88), dan perhimpunan politik ini membuat perwakilan daerahnya menjadi sasaran kecurigaan atau bahkan caci maki dalam komunitas yang didominasi PNI dan PKI. Sebagaimana dikatakan seorang nasionalis Wonorejo, perwakilan kementerian adalah "mata-mata NU di pedesaan nasionalis". Tidak lama setelah pemilu 1971 yang dimenangkan Golkar, partai penguasa itu menyentak komunitas Muslim dengan memberikan posisi menteri agama kepada teknokrat non-NU. (Ward 1974:97; Hening dan Willis 1970:40). Pada saat yang sama, prinsip monoloyalitas —yang mensyaratkan pegawai negeri memutus hubungan dengan partai politik dan hanya loyal kepada pemerintah— (Emmerson 1978:106; Ward 1974:33) diterapkan dengan lebih penuh semangat di

Departemen Agama. (Sebetulnya telah diumumkan sebelum pemilu 1971, tetapi baru diterapkan dengan setengah hati di Departemen Agama). Tindakan-tindakan itu secara luas ditafsirkan sebagai tamparan terhadap NU dan lebih umum lagi terhadap kepentingan Islam (Emmerson 1978:96). Apa pun implikasinya terhadap intrik politik di tingkat nasional, namun tidak jelas apakah langkah-langkah itu juga secara menentukan merusak administrasi Islam di pedesaan Jawa. Lagi-lagi mengutip contoh Pasuruan, kebanyakan pejabat NU di Kantor Urusan Agama (KUA) masuk Golkar untuk mempertahankan pekerjaan mereka, tetapi mereka tidak mengubah keyakinan dasar agama mereka atau bagian terbanyak memutuskan ikatan personal dengan rekan-rekan NU mereka. Sementara itu, meskipun kegiatan partai di pedesaan sangat dibatasi (Jackson 1978:11), program-progam Departemen Agama berkembang karena di daerah-daerah PNI program-program seperti itu tidak ternoda lagi oleh hubungan dengan NU. Secara nasional, anggaran dan personil Departemen Agama meningkat pada awal tahun 1970-an dengan menjadi departemen pemerintah terbesar dalam waktu singkat (Emmerson 1978:95). Meskipun ada beberapa pengurangan pada tahun-tahun terakhir, program-program keagamaan telah diperluas di daerah-daerah pedesaan terutama di wilayah-wilayah khusus yang dijadikan sasaran oleh departemen tersebut sebagai "zona lemah" yang secara khusus membutuhkan dakwah Islam (Labrousse dan Soemargono 1985:222).

Para pemimpin Islam di Pasuruan pegunungan sepakat dalam keyakinan mereka bahwa Orde Baru tidak menghalangi penyebaran Islam, tetapi memungkinkan merealisasikan tujuan-tujuan yang diilhami oleh pemilu 1955, ketika hasil pemilu yang mengecewakan partai-partai Islam mendorong banyak pemimpinnya untuk mengalihkan energi mereka "dari wilayah politik ke persoalan pendidikan, pengajaran agama", dan "dakwah" (Boland 1982:108). Sebagaimana dijelaskan Kepala KUA kecamatan pegunungan kepada saya pada tahun 1985, di bawah Orde Lama dia harus mengisi sendiri dengan

mengumpulkan statistik dan memperbaiki masjid. Namun, pada awal Orde Baru dia mempelajari bahwa—begitu dia meningggalkan NU dan masuk Golkar—dia dapat melaksanakan program yang tak terpikirkan pada saat-saat yang sangat dipolitisir pada Orde Lama. Para *modin* —banyak di antara mereka paling tidak mentolerir kegiatan kepercayaan terhadap roh— dilarang mengikuti kegiatan di tempat keramat. Program-program pendidikan untuk modin dan pejabat desa juga diperluas, dengan memfokuskan nilai penting perayaan hari-hari besar agama Islam, pemahaman yang benar terhadap hubungan agama dan adat, dan kompilasi upaya-upaya dakwah berbasis massa. Pada tahun 1985, kebanyakan komunitas di daerah tersebut bangga menjadi panitia untuk kegiatan-kegiatan yang tak tak terpikirkan pada tahun-tahun sebelumnya; perayaan hari-hari besar Islam, ceramah umum mengenai pentingnya puasa Ramadhan, pembayaran zakat, dan koordinasi pawai takbiran untuk menyatakan rasa syukur kepada Tuhan pada akhir Ramadhan. Pada tahun 1980-an, komunitas dataran tinggi tersebut untuk pertama kalinya menyelenggarakan salat Id. Sekarang ini kebanyakan desa juga membanggakan masjid-masjid baru atau yang diperbaharui, lengkap dengan pengeras suara. Dan tiap-tiap tempat di seluruh daerah dataran tinggi tersebut, kelas-kelas sore pengajian Al-Qur'an menarik sejumlah besar siswa laki-laki dan perempuan. (Di kebanyakan masyarakat, perempuan juga banyak menghadiri salat Jumat). Beberapa kelas (pengajian) disponsori oleh Departemen Agama tingkat kecamatan, yang lainnya oleh Golkar desa dan yang lainnya lagi oleh ulama independen yang seringkali ada hubungannya dengan NU. Semua kegiatan itu pernah ditolak oleh sebagian besar orang di daerah ini sebagai santri dan bagi orang *ngare* menjadi bagian penting dari kebudayaan keagamaan dataran tinggi.

Apa yang membuat Golkar terlibat dalam proses dakwah? Pengurus Golkar desa telah memainkan peranan penting tetapi tidak tunggal dalam beragam kegiatan, termasuk penyelenggaraan pengajian, organisasi pengumpulan zakat, dan pawai

takbiran. Tahun 1985, para pejabat di Wonorejo menceritakan kepada saya bahwa mereka diperintahkan oleh pemerintah kabupaten untuk mendaftarkan pasangan mereka dan anak-anak dalam kelas pengajian. Dalam sebuah kabupaten di mana mayoritas orang telah memiliki ikatan kuat dengan Nahdlatul Ulama, akan mudah untuk menggagalkan kegiatan-kegiatan seperti itu sebagai semata-mata strategi pemilu yang dirancang untuk meraih suara Islam. Bukti dari daerah-daerah lain di pulau Jawa menunjukkan bahwa di mana tradisi kejawen dan tradisi keagamaan kebatinan memperoleh daya tarik luas, wakil-wakil Golkar telah menunjukkan dirinya siap untuk mendukung kejawen dan kebatinan (Hening dan Willis 1973: 19; Ward 1974:43). Sebelum pemilu 1971, rasa antipati beberapa pejabat Golkar terhadap Islam dikabarkan telah mengurangi upaya partai tersebut untuk menarik para ulama Islam (Ward 1974:77). Akhirnya, secara luas dikabarkan bahwa kebatinan Jawa menikmati dukungan banyak pejabat tinggi militer dan para pemimpin sipil (Ward 1974:123; Sundhaussen 1978:77; Emmerson 1978:96).

Namun, terhadap informasi ini, data lain mengungkapkan gambaran kebijakan Golkar yang lebih rumit di beberapa bagian Indonesia, secara khusus di mana organisasi-organisasi pembaru Islam tingkat lokal menikmati kekuatan organisasi yang luas, para pejabat Golkar tetap bekerja secara erat dengan kelompok-kelompok yang mempromosikan ortodoksi Islam (bandingkan dengan Ecklund 1979:260). Contoh-contoh serupa bisa ditemukan di Jawa seperti di kabupaten Lumajang, Jawa Timur (Ward 1974:82), di mana Golkar dan para pemimpin pemerintah dikabarkan suatu ketika pernah mengusulkan program pengajian wajib bagi rakyat.

Di sini pokok persoalannya bukan untuk menegaskan bahwa Golkar melaksanakan kegiatan Islamisasi nasional, bukan tujuan saya pula untuk membuat klaim umum mengenai sikap keagamaan di kalangan elite penguasa Indonesia. Namun, contoh ini seharusnya mengilhami peringatan di kalangan pengamat yang akan menggeneralisasi kebijakan keagamaan

pemerintah yang didasarkan pada dugaan keyakinan pribadi kalangan kecil pemimpin Indonesia, keyakinan-keyakinan yang masih dianalisis dari segi kategori yang diciptakan seperempat abad yang lalu. Sebagai tambahan terhadap ketidakmemadaian analitis terhadap sebuah istilah seperti abangan di Jawa kontemporer, implementasi kebijakan pemerintah di mana pun dipengaruhi oleh kekuatan sosial yang lebih kompleks ketimbang keyakinan individu atau keyakinan pribadi kelompok. Dalam kasus kebijakan keagamaan Indonesia, jelas bahwa implementasi aktualnya menunjukkan kepekaan signifikan terhadap variasi kultural lokal, dalam bentuk yang kadang-kadang sangat mendukung kepentingan keagamaan umat Islam. Sebagaimana dicatat King (1982:110), pemerintah Indonesia menuruti suatu pola "legitimasi ganda", yang menempa daya tarik politik untuk suatu keragaman kelompok-kelompok sosial yang berbeda. Upaya-upaya pemerintah untuk menegakkan doktrin Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi organisasi politik nasional (Tamara 1985; Waardenburg 1984:27) tidak boleh mengaburkan fakta bahwa, pada tingkat daerah dan lokal, para pendukung Golkar memperlihatkan heterogenitas kultural dan ideologis yang hampir memusingkan (Ward 1974:83).

Tidak ada tempat yang lebih jelas daripada dalam kebijakan keagamaan di Indonesia di mana kebijakan pemerintahan bukan semata-mata "pelaksanaan peraturan", tetapi suatu proses yang terus-menerus bersifat kompleks, bisa dirundingkan dan melibatkan interaksi antara pembuat kebijakan nasional, para pemimpin daerah dalam berbagai instansi (tidak mesti semuanya didedikasikan pada kepentingan kebijakan yang sama), dan penduduk lokal yang berbeda. Penerapan prinsip monoloyalitas memang menggusur sejumlah besar Muslim ortodoks ke dalam instansi daerah yang bertanggung jawab terhadap administrasi agama. Selain itu, gerakan ini terjadi pada saat sumber daya bagi program departemen, dibandingkan pada masa Orde Lama, melimpah dan iklim politik membuat pengaruh populer mereka lebih efektif. Untuk sekali lagi

mengambil contoh Jawa Timur, studi mutakhir kegiatan dakwah yang disponsori oleh Departemen Agama menunjukkan bahwa terutama sejak 1975, ada peningkatan spektakuler dalam dakwah yang disponsori pemerintah (Labrousse dan Soemargono 1985). Para pembicara instansi melintasi propinsi, menyampaikan dakwah lebih dari lima ribu ceramah setiap tahun. Mereka mengendalikan siaran rutin di radio dan televisi dan menerbitkan sejumlah pamflet dan buku. Tema tetap program mereka adalah mengikis kepercayaan terhadap *dhanyang* dan perantara keagamaan melalui dukun (Labrousse dan Soemargono 1985;224). Jaringan tersebut di Jawa Timur yang terdiri atas guru-guru, para ulama dan mubalig mencakup enam puluh lima ribu orang, "yang merupakan jaringan yang tertanam kuat di masyarakat pedesaan dan dengan demikian merupakan suatu jaringan penyebaran yang secara kuantitatif sama pentingnya dengan yang tersedia di ABRI, Departemen Dalam Negeri atau Departemen Pendidikan Nasional" (Labrousse dan Soemargono 1985:224). Perwakilan-perwakilan dakwah dari departemen tersebut secara khusus aktif di wilayah-wilayah sasaran tertentu di mana lantaran sejarah politik dan budaya, Islam dianggap lemah, seperti di daerah-daerah sepanjang pantai selatan Jawa dan di pegunungan Tengger (Labrousse dan Soemargono 1985:222). Tidak ada aktivitas berskala seperti itu yang pernah terpikirkan dalam iklim Orde Lama yang sangat terpolitisasi.

Di seluruh Indonesia pada tahun-tahun terakhir, para pengamat telah mencatat suatu peningkatan buku-buku dan terbitan Islam (Tamara 1985:30-40) dan pertumbuhan pengaruh Islam di kampung-kampung (Raillon 1985) dan bahkan di pinggiran Jakarta yang kaya (Tamara 1985:11).

Sampai pertengahan tahun 1980-an, perkembangan politik dan kebudayaan di Indonesia berdampak pada sikap keagamaan di Pasuruan pegunungan. Suatu generasi yang sedang muncul hanya tahu sedikit tentang antagonisme politik Orde Lama. Di sekolah-sekolah dan pertemuan-pertemuan desa, di televisi dan radio para pemuda-pemuda desa ini telah terus-

menerus mendengar nilai penting agama dalam modernisasi nasional. Peristiwa-peristiwa di Wonorejo lagi-lagi memberikan suatu contoh yang menonjol mengenai peralihan pada sikap-sikap lokal. Pada tahun 1979, seorang kepala desa baru dipilih, menggantikan kepala desa tua, yang bertahun-tahun sebelumnya dengan setia membela Nyai Po. Tindakan kepala desa yang baru adalah menunjuk seseorang modin baru, memilih untuk peran itu, salah seorang aktivis NU yang pada tahun-tahun lalu membantu pegawai kehutanan mengusir Nyai Po. Penunjukkan tersebut jelas dimaksudkan mengisyaratkan suatu era baru. Di bawah pimpinan kepala desa, LMD memberi suara untuk mewajibkan masing-masing dusun membangun sebuah rumah ibadah dan mengadakan pengajian malam yang teratur. Dua orang guru agama muda dari pesantren di dataran rendah—santri dalam pengertian klasik istilah tersebut—diundang oleh kepala desa dan modin untuk membawa warga di rumah modin (mereka memperoleh penghasilan sebagai penjahit) untuk memberikan pengajaran Al-Qur'an di malam hari untuk santri-santri yang sangat serius. Pada tahun 1981, kepala desa yang baru akhirnya menarik dukungan resmi desa bagi perayaan bulanan *barikan* di keramat. Pada tahun yang sama LMD memutuskan—meskipun menghadapi protes sebagian elite keluarga Wonorejo—untuk mempertimbangkan kembali perayaan *nggah deso*, dengan mengadakannya sekali setiap tiga tahun bukan setiap tahun. (Kepala desa yakin bila beberapa sesepuh mangkat upacara tersebut akan dihapuskan sama sekali). Kepala desa juga mengumumkan ia tidak akan berpartisipasi lagi dalam kegiatan di keramat pada upacara *nggah deso* dan tarian tayuban yang integral dengan upacara tersebut akan berlangsung tanpa minum alkohol dan hanya berlangsung satu malam, bukan tiga malam. Dalam acara tayuban malam kedua sekarang akan diisi dengan perlombaan membaca Al-Qur'an, khususnya di antara para santri yang ahli. Di sini, kebudayaan kejawen memberikan jalan kepada Islam.

Peristiwa-peristiwa di Wonorejo sungguh dramatis, tetapi

tanpa kecuali di kecamatan pegunungan. Meskipun enam belas komunitas masih menyelenggarakan *nggah deso* (atau ritus tahunan serupa yang dimaksudkan untuk memperoleh berkah) pada tahun 1979, pada tahun 1985 hanya lima atau enam yang melakukannya. Tarian tayuban—yang sekian lama menjadi simbol kebudayaan pegunungan Jawa Timur (Hefner 1985:118)—di mana-mana mengalami kemerosotan. Dalam beberapa komunitas, kepala desa menolak sama sekali menunjuk pengganti juru kunci keramat yang meninggal.

Para pemuda di beberapa komunitas mengejek kelompok orang-orang yang terlihat mengepalai upacara di pemakaman, mencemooh mereka sebagai "kuno". Dan di beberapa komunitas, ulama NU—seperti santri muda di Wonorejo—telah diundang untuk menjadi warga komunitas itu, kadang-kadang atas dasar undangan dari kepala desa, kadang-kadang atas inisiatif pribadi-pribadi di desa itu. Banyak anak-anak abangan menjadi Muslim yang saleh.

Adalah keliru untuk mengasumsikan bahwa setiap orang di wilayah pegunungan itu menyambut baik revitalisasi Islam atau kemajuannya sama dalam semua komunitas. Daya tarik Islam tampaknya mencapai keberhasilan terbesar di masyarakat yang berorientasi perdagangan dan kurang tertutup, terutama masyarakat yang terlibat secara intensif dalam perkebunan tanaman keras yang telah melanda dataran tinggi tersebut pada akhir tahun 1970-an. Hubungan revitalisasi Islam dan komersialisasi perkebunan memunculkan pertanyaan penting mengenai peran stratifikasi kelas dan ekonomi dalam penyebaran pembaruan Islam. Ada dimensi kelas yang jelas bagi banyak perkembangan agama, meskipun sama sekali tidak ambigu. Terutama, perkebunan komersial (dan dengan perluasan transportasinya ke dataran tinggi tersebut pada pertengahan tahun 1970-an yang relatif tidak mahal) secara besar-besaran telah meningkatkan interaksi para warga desa dengan masyarakat dataran rendah. Daerah yang menjadi tujuan mereka—Pasuruan bawah—tentu saja merupakan pusat tradisionalisme Islam yang kuat. Kedua, perkebunan komersial telah

menciptakan kesempatan usaha yang baru bagi warga desa. Di daerah urban Jawa Timur, sebagaimana banyak bagian Indonesia (Dobbin 1980) Islam memang menjadi unsur penting subkultur perdagangan dan di beberapa komunitas perdagangan, para pedagang telah bertindak sebagai pendukung kuat pembaruan Islam.

Namun, dukungan terhadap Islam di kalangan elite pedesaan tidak sama sekali seragam. Sebagaimana di Wonorejo, sebagian keluarga yang paling menonjol di kecamatan pegunungan memiliki hubungan kekeluargaan yang kuat dengan keramat, dan keluarga tua ini kadang-kadang secara teguh menentang kemajuan Islam. Di Wonorejo, beberapa keluarga kaya telah berusaha menentang serangan Islam terhadap Nyai Po dengan memberikan dukungan terhadap kegiatan-kegiatan di keramat. Akhir-akhir ini beberapa keluarga juga telah berusaha mempromosikan pembangunan sebuah taman wisata kecil di dekat sebuah air terjun yang telah lama dianggap oleh warga setempat sebagai tempat tinggal dhanyang yang perkasa. Ketika saya meninggalkan Jawa Timur pada tahun 1985, sedang didiskusikan sebuah rencana untuk memperluas sebuah jalan yang menuju ke air terjun dan mengenakan sedikit biaya masuk kepada para turis sebagaimana umumnya banyak taman wisata. Uang yang diperoleh dari para pengunjung diharapkan akan digunakan untuk mensubsidi pembangunan keramat serupa dengan pusat ziarah terkenal di puncak Gunung Kawi, di barat kota Malang.

Namun, upaya-upaya keluarga kejawen ini tidak akan mungkin berhasil menunda kemerosotan umum lembaga-lembaga kejawen tradisional di kecamatan pegunungan. Seperti telah saya bahas di tempat lain, (Hefner 1983b) dengan mengacu pada komunitas pegunungan Tengger, salah satu kekuatan utama yang menghapus dukungan rakyat terhadap upacara ritual tradisional adalah meningkatnya diferensiasi ekonomi dan kemiskinan antardesa. Perkembangan-perkembangan tersebut telah mengurangi kepekaan komunalitas yang lama integral dengan tradisi ritual rakyat yang berkaitan de-

ngan penegasan asal-usul kolektif dari nenek moyang dan komitmen mereka terhadap gaya sosial yang dimiliki bersama yang berbeda dengan masyarakat dataran rendah yang dianggap sangat terstratifikasi. Peningkatan hubungan dengan masyarakat dataran rendah, keterbukaan terhadap media nasional, seperti radio, televisi, dan musik kaset dan diferensiasi ekonomi yang lebih besar dalam komunitas pedesaan telah mendorong pergeseran dalam pola-pola konsumsi yang jauh dari investasi yang secara tradisional membuat upacara-upacara ritual, menjadi barang-barang yang berstatus lebih pribadi seperti radio, televisi, dan sepeda motor (Hefner 1983b). Pada saat yang sama, peningkatan jumlah orang miskin telah membuat mereka tidak mampu memberikan sumber daya yang langka untuk menyelenggarakan slametan, sarana tradisional konsumsi yang mencolok. Dengan demikian, perubahan ekonomi telah menciptakan suatu aliansi kepentingan antara para reformis Islam yang berorientasi urban, banyak di antara mereka yang berasal dari latar belakang kaya dan orang miskin pedesaan.

Aliansi kelas yang tampak ini jangan dilebih-lebihkan. Banyak orang miskin dan sebagian mereka yang berasal dari elite pedesaan terus mendukung kegiatan ritual tradisional. Tetapi, karena konsensus mengenai nilai penting keramat menjadi hilang, kegiatan di sekitar itu kehilangan peran menonjolnya dalam kehidupan desa dan menjadi "mempribadi". Sementara itu, untuk pertama kalinya dalam sejarah kebanyakan komunitas di wilayah ini, suatu infrastruktur bagi ortodoksi Islam terwujud.

Akibat dari perubahan nasional dan lokal ini bagi banyak orang muda di kecamatan pegunungan, adat telah dianggap sebagai sisa-sisa cara desa yang terbelakang dan antik. Kita harus ingat bahwa di daerah ujung timur Jawa Timur di mana pengaruh kebudayaan keraton Jawa secara historis lemah, tidak ada keraton dan warisan priyayi untuk memberikan adat Jawa suatu suasana yang meningkat atau berfungsi sebagai model contoh bagi adat pedesaan. Meskipun tradisi kejawen

masih bisa mengklaim suatu tingkat elaborasi kelembagaan di masyarakat desa, budaya urban di mana masyarakat pedesaan semakin terekspos di bagian Jawa ini, yang menonjol adalah tradisi Islam. Oleh karena itu, bagi banyak pemuda desa, transisi dari keyakinan terhadap baurekso desa ke Islam ortodoks kelihatan seperti transisi pencerahan terhadap modernitas.

Pada suatu ketika di bawah Orde Lama, ada alternatif-alternatif keagamaan yang terlembagakan di arena terbuka, tetapi sekarang ini kebanyakan merupakan suatu memori yang jauh. Tentu saja terdapat alternatif gaya budaya yang lebih Barat, paling tidak secara teoretis, yang tersedia bagi para pemuda pedesaan. Tetapi alternatif-alternatif itu bersifat tambahan pada tingkat pemasukan, pendidikan, dan mobilitas sosial (dengan kebebasannya dari tekanan-tekanan sosial pedesaan) yang tidak tersedia bagi kebanyakan warga pedesaan. Dalam konteks perubahan sosial dan kultural yang melanda–pendefinisian ulang secara baik desa sebagai suatu komunitas moral—Islam menemukan daya tariknya yang memaksa.

Kesimpulan

Berdasarkan contoh Pasuruan, terlalu dini menyimpulkan bahwa tradisi kejawen di mana-mana mengalami kemunduran di bawah Orde Baru. Karena alasan historis dan komtemporer, kabupaten tersebut adalah kabupaten tempat kita akan berharap kegiatan-kegiatan dakwah khususnya kuat dalam iklim Orde Baru yang berubah. Namun, fakta aktivitas seperti itu telah menjadi serangan yang mengesankan bahwa ini didukung oleh suatu infrastruktur nasional dan propinsi yang luas (Labrousse dan Soemargono 1985), bahwa revitalisasi Islam tampaknya menikmati dukungan pemerintah paling tidak di sebagian daerah lain Jawa (Ward 1974), dan bahwa seruan Islam diberikan kedalaman moral oleh perubahan sosial yang melanda masyarakat pedesaan –semua fakta ini menegaskan bahwa peristiwa-peristiwa di Pasuruan jangan dihilangkan

semata-mata sebagai anomali kedaerahan. Contoh tersebut juga mengilhami peringatan di kalangan para pengamat politik yang secara luas mencirikan kebijakan Orde Baru sebagai anti-Islam atau menyimpulkan kemunduran partai-partai politik Islam belakangan ini merupakan bukti kemunduran Islam. Hubungan antara negara, masyarakat, dan kebudayaan agama tampak menjadi lebih kompleks ketimbang yang dimungkinkan oleh karakterisasi seperti itu.

Sebagaimana ditunjukkan oleh banyak pemimpin Islam, kepentingan-kepentingan Islam tidak bisa diidentifikasi secara sempit dengan partai tunggal mana pun. Selain itu, dengan cara yang aneh—dan ini merupakan ironi yang mungkin tidak tampak bagi beberapa pemimpin Islam Indonesia—pembatasan Orde Baru terhadap kegiatan politik pedesaan sebenarnya mungkin telah berfungsi mendukung kepentingan Islam yang dirasakan lebih luas. Dengan medan yang jelas, kebanyakan organisasi anti-Islam pada masa Orde Lama dan dengan tekanan pemerintah yang kuat terhadap semua orang Indonesia untuk memeluk agama yang diakui, banyak mantan pendukung partai Islam berubah memandang Islam dengan cara-cara yang kurang politis. Orang-orang desa yang masih trauma dengan peristiwa-persitiwa tahun 1965-1966 mungkin tidak menerima pandangan revisionis seperti itu. Di Pasuruan pegunungan, persepsi Islam yang tidak politis ini merupakan kekuatan yang penting. Banyak rekan Muslim saya yang saleh di Wonorejo menyebut peningkatan kesalehan agama belakangan ini hanya dengan ungkapan ini. "Bila orang-orang pergi ke masjid sekarang ini," jelas modin Wonorejo, "mereka tahu bahwa mereka tidak akan mendengar dakwah yang bercampur dengan politik. Sebelumnya, mereka berpikir semua mereka akan mendengar lagu-lagu anti-PNI dan anti-PKI." Ironisnya, persepsi yang tidak politis ini sebagian besar merupakan produk politik Orde Baru. Apa pun logika turunannya, dampaknya nyata, yaitu memungkinkan banyak orang memikirkan kembali hubungan mereka dengan Islam. Sebagaimana dijelaskan seorang warga desa, "Sebelumnya,

orang-orang menghindari berbicara tentang Islam dalam pidato kecuali untuk mengkritik NU. Sekarang anda bahkan tidak bisa pergi ke suatu pertemuan tentang pupuk tanpa membaca doa dan mendengar tentang nilai penting agama."

Untuk kembali ke pertanyaan yang dilontarkan di awal, apakah contoh Jawa Timur mengharuskan kita memikirkan kembali hubungan agama dan politik di pedesaan Jawa? Penting untuk diingat bahwa pada waktu yang berbeda-beda dalam sejarah Jawa modern, Islamisasi telah berkaitan dengan kekuatan sosio-politik yang sangat berbeda. Pada abad ke-19 dan awal abad ke-20, ia bergandengan tangan dengan perkembangan pesantren, sekolah-sekolah agama, dan struktur ekonomi, di mana tradisi keagamaan alternatif dan struktur sosial secara perlahan-lahan terbangun (Geertz 1956:146; Geertz 1965:95). Pada masa Orde Lama, Islamisasi berkaitan dengan apa yang disebut pola aliran mobilisasi partai, di mana partai-partai politik merasuk ke daerah pedesaan dalam mencari suara, sembari menciptakan lembaga-lembaga sosial baru dan ketegangan-ketegangan dalam proses tersebut (Jay 1963; Feith 1982:47). Meskipun pola organisasi baru ini memungkinkan suatu upaya mobilisasi yang lebih agresif, ia juga mengalienasi banyak kelompok yang berhubungan dengan partai-partai non-Islam dan bahkan mendorong beberapa orang Jawa berupaya untuk menciptakan alternatif-alternatif yang eksplisit terhadap Islam. Di bawah Orde Baru, dengan konsepnya mengenai warga pedesaan sebagai "massa mengambang" yang tidak terganggu oleh faksionalisme dari politik Orde Lama (Ward 1974:189), Islam politik mungkin telah menyusut, tetapi Islam sebagai agama pasti tidak. Paling tidak di beberapa daerah Jawa, negara—atau departemen-departemen tertentu di dalamnya—kini memainkan suatu peranan yang sangat penting dalam inisiatif pendidikan Islam pada skala yang belum pernah terjadi pada zaman Belanda atau Orde Lama. Bukti bandingan perpindahan ke agama Hindu dan Kristen (Lyon 1980; Ricklefs 1979:124; Geertz 1972) cukup nyata, tetapi peralihan kepercayaan 2-4% penduduk Jawa mungkin

akhirnya diperkecil oleh gelombang revitalisasi Islam yang secara statistik kurang terlihat. Mengenai pokok persoalan ini, kita membutuhkan investigasi etnografis tambahan.

Proses Islamisasi memunculkan isu politik yang lebih luas yang hanya bisa saya tunjukkan di sini. Pemerintahan-pemerintahan sebelumnya di Jawa—Belanda dengan kebijakan Snouck Hurgronje (Benda 1983: 21), rezim Jepang dan untuk beberapa tingkat rezim Soekarno—semuanya berusaha mengendalikan aktivitas politik Islam sembari paling tidak mentolerir aktivitas-aktivitas sosial dan keagamaan Islam. Beberapa pengamat melihat suatu analogi antara kebijakan Belanda dan Orde Baru mengenai masalah ini (McVey 1982: 84; Ward 1974: 198; Samson 1971-72: 564; Bonnef 1985: 57). Dengan adanya dukungan nominal dari para pemimpin Belanda terhadap pendidikan Islam (Noer 1978: 26) dan skala dukungan pemerintah yang monumental terhadap pendidikan Islam pada masa Orde Baru, kita bisa mempertanyakan tidakkah analogi tersebut dalam beberapa hal penting mengada-ada. Bagaimana pun, Islam yang modern secara sosial mungkin dengan baik membawa suatu peningkatan kekuatan dan kebangkitan di kalangan Islam politik baru yang percaya diri yang khawatir untuk menekankan tuntutan-tuntutan suatu komunitas Islam yang terevitalisasikan terhadap para pemimpin Indonesia (Ward 1974: 198). Dari perspektif ini, laporan-laporan mengenai kemunduran politik Islam mungkin terbukti prematur.

****

Setelah mengunjungi Jawa pada tahun 1971, Clifford Geertz melaporkan bahwa ia sangat terkesan oleh peningkatan kesadaran di kalangan orang Jawa bahwa komunitas Muslim "… adalah komunitas minoritas di Jawa" (Geertz 1972: 71). Kecaman-kecaman doktrin, catatnya, telah berkurang dan ada peningkatan perhatian terhadap kebatinan. Maka tidak mengherankan iklim seperti itu muncul di beberapa kalangan pada tahun-tahun awal Orde Baru, ketika ingatan terhadap

tahun 1965-1966 masih segar. Gaya analitis Geertz dalam tulisan tersebut harus kita catat mirip dengan gaya yang sering digunakan dalam karya-karyanya yang kemudian, yaitu lebih menekankan gaya, etos, dan makna ketimbang analisis organisasional yang seksama yang terbukti begitu brilian (dan seringkali dilupakan oleh kritik Geertz) dalam *Religion of Java* (1960). Namun, untuk menilai pertumbuhan jangka panjang Islam di Jawa, pendekatan dari karya-karya awal mungkin terbukti bercerita lebih banyak. Dalam karya awalnya, Geertz menunjukkan bahwa komunitas santri memperoleh keuntungan dari infrastruktur nasional yang canggih dalam bidang pendidikan, politik, dan kesejahteraan sosial. Sebaliknya, ia mengamati bahwa komunitas abangan terutama terorganisir pada tingkat rumah tangga dan desa sehingga kekurangan jaringan kelembagaan nasional yang lebih besar. "Paling tidak di Mojokuto belakangan ini," ujar Geertz (1960: 128) "hanya ada sejumlah rumah tangga yang terpisah yang dilengkapi satu sama lain seperti begitu banyak biara tanpa jendela, keserasiannya ditentukan oleh anutan umum mereka pada suatu tradisi tunggal."

Perkembangan di bawah Orde Baru tampak hanya membuat melimpahnya keuntungan kelembagaan komunitas Muslim ortodoks. Inisiatif-inisiatif kejawen yang bertujuan menciptakan suatu agama "Jawa" berbasis massa dan secara eksplisit non-Islam telah terhenti. Meskipun mengalami keberhasilan di beberapa daerah, organisasi Hindu dan Budha masih mengklaim hanya proporsi kecil penduduk pedesaan Jawa. Pembersihan revisionis terhadap tradisi yang terjadi pada masa Orde Lama—dengan begitu orang-orang kejawen menelanjangi ritus mereka yang berasal dari unsur santri dan Muslim ortodoks yang menolak adat Jawa (Jay 1963:85)—kini muncul lagi menjadi keuntungan yang berlimpah bagi Islam ortodoks. Sementara itu, kekuatan-kekuatan sosial yang merusak tradisi desa telah tumbuh semakin kuat sehingga mendorong orang-orang desa, terutama anak muda untuk melihat tempat lain agar memperoleh bimbingan moral yang

lebih mencakup dalam menghadapi modernitas.

Contoh Pasuruan menanti perbandingan etnografis dengan daerah pedesaan Jawa yang lain. Bila perkembangan serupa terjadi bahkan di beberapa sektor lain komunitas Jawa, Orde Baru mungkin memberikan *setting* bagi penyesuaian besar-besaran dalam keseimbangan kekuatan budaya antara Islam dan Kejawen. Apa pun kemunduran jangka pendek partai politik Islam, kekuatan-kekuatan sosial yang melepaskan tali di bawah Orde Baru mungkin memberikan sumbangan bagi realisasi parsial salah satu tujuan keagamaan utama umat Islam, Islamisasi Jawa.

Masyarakat dan Moralitas dalam Kapitalisme Asia Baru

> Setelah begitu banyak ramalan yang gagal, tidakkah menjadi kepentingan ilmu sosial untuk menerima kompleksitas, dan menjadikannya sebagai pengorbanan terhadap kekuatan prediktif?
>
> Albert Hirschman (1986:139)

Dari perspektif ekonomi historis, *fin de siècle* zaman yang kita kini lalui merupakan zaman yang paling dahsyat. Pertumbuhan industri dan standar hidup yang dulu terbatas di tangan negeri-negeri Barat—dan dianggap oleh tidak sedikit orang Barat *hanya* bisa terwujud dalam kerangka peradaban Oksidental—telah terjadi di sejumlah latar belakang non-Barat. Tidak ada negeri tempat perkembangan ini lebih menonjol ketimbang di negara-negara industri baru Asia Timur dan Asia Tenggara. Selama lebih dari dua puluh tahun di Asia Tenggara dan tiga puluh tahun di Asia Timur (di luar Jepang),

ekonomi di seluruh wilayah ini telah mengalami perluasan pada angka 5 hingga 8 persen per tahun. Pada periode yang sama, manufaktur tumbuh dua atau tiga kali lipat. Sementara itu, beberapa pengamat menolak perluasan ini sebagai suatu bentuk perkembangan dari ketergantungan atau kapitalisme "semu" (*ersatz capitalism*). Di mata pengkritiknya, derajat kekuasaan kapitalis nyata terbatas pada Barat industrial dan pengecualian terhadap aturan tersebut adalah Jepang. Namun, saat ini pandangan yang sempit mengenai pertumbuhan kapitalis modern itu tidak lagi dapat dipertahankan. Mula-mula didorong oleh industri manufaktur yang berorientasi ekspor, kini skala pertumbuhan telah mengantarkan pada penciptaan pasar domestik yang substansial dengan peningkatan standar hidup, kelas menengah yang resah, perselisihan buruh, dan keniscayaan implikasinya berupa budaya komersial. Terlepas dari beberapa bencana yang tidak diharapkan, kini tampak jelas Asia Timur dan Asia Tenggara akan tampil sebagai salah satu ciri pembatas abad ke-21.

Terjebak karena berada di tengah-tengah transformasi besar ini, kita kadang-kadang mensifatkan padanya suatu keniscayaan yang mengaburkan kompleksitasnya dan drama manusia. Sayangnya, beberapa tradisi intelektual yang menjadi sarana berpikir kita mengenai perubahan ekonomi dan budaya hanya memperkuat kecenderungan ini. Misalnya, kita kadang-kadang mendengar bahwa kebangkitan Asia pertama-tama dan terutama sekali merupakan pameran kekuatan pasar yang menakjubkan. Jelas, medan ekonomi rintangan politik, "memperoleh harga yang tepat", dan pasar melakukan apa yang selalu terbaik ia lakukan, mempertahankan keajaiban pertumbuhan modern. Dari perspektif ekonomi yang kurang lebih neo-klasik ini, kebangkitan kapitalisme industri di Asia Timur dan Asia Tenggara bukanlah suatu yang misterius, melainkan suatu replika, dengan sedikit warna lokal, dari sesuatu yang sebelumnya disempurnakan di Barat dan sedikit dipengaruhi oleh variasi waktu atau tempat.

Mungkin secara formal tidak ada yang keliru dari jenis

laporan pertama ini. Malah sebagian isu-isu kebijakan pada mana eksponennya yang lebih canggih mengarahkan perhatian kita—seperti cadangan uang, kurs mata uang, dan biaya regulasi yang tidak efisien—benar-benar menghitung di antara syarat-syarat yang dipersyaratkan bagi pemahaman terhadap kapitalisme Asia baru. Namun, bila faktor pasar ini merupakan bagian dari kisah tersebut, ia hanya satu bagian saja. Sebagaimana telah ditunjukkan sejumlah studi kasus (Haggard dan Kaufman 1992; MacIntyre dan Jayasuriya 1992; MacIntyre 1994), pertumbuhan terjadi karena pasar bisa "memperoleh harga yang tepat" masih tidak menjelaskan mengapa beberapa masyarakat dengan mudah mencapai kondisi ini dan yang lainnya gagal dengan menyedihkan. Sejalan dengan itu, meskipun cerita tentang keajaiban pasar berpura-pura bebas dari variabel sosial dan budaya, sejumlah konsep kuncinya—termasuk gagasan tentang "firma" dan "rasionalitas" ekonomi—sebenarnya menyelinap masuk dalam banyak sekali bagasi sosial yang tidak terlaporkan dan tidak bisa digeneralisir. Bagaimana firma-firma itu bekerja? Apakah firma-firma itu di mana pun benar-benar sama? Apa struktur internalnya dan bagaimana firma-firma itu berhubungan dengan jaringan bisnis eksternal? Yang paling mendasar lagi, mengapa orang-orang di beberapa masyarakat merasa mudah untuk menerima logika kultural kapitalisme, sementara yang lainnya secara moral merasa jijik? Bila kita benar-benar serius mengenai pemahaman terhadap kapitalisme dan konsekuensi-konsekuensinya, kita harus membuka analisis kita terhadap persoalan-persoalan empirik yang menyulitkan seperti itu dan mengembangkan pemahaman yang secara kultural dan sosiologis lebih realistis terhadap aktor dan tindakan pasar.

Tentu saja, terdapat narasi kedua, yang sama akrabnya mengenai penyebaran kapitalisme modern ke Asia, yaitu narasi yang dengan longgar berhubungan dengan varian ortodoks teori Marxisme dan teori dependensi. Meskipun ia datang dengan beberapa samaran, intisari cerita ini adalah bahwa industrialisasi Asia tidak lain kecuali cabang baru dalam kisah

penaklukan dunia dan kapitalisme *uniter* yang terus berlangsung. Dengan penekanannya pada disiplin kerja, akumulasi modal dan penarikan nilai tambah oleh elite yang berdaya secara politik, penjelasan ini bertujuan memberikan pemahaman yang lebih kaya mengenai realitas sosio-politik kapitalisme. Untuk kebanggaannya, pendekatan ini menekankan bahwa konstruksi pasar dan industri bukanlah proses *sui generis* yang mengalir tanpa kesukaran dari mekanisme pasar yang mandiri, tetapi secara mendalam dibentuk oleh kepentingan-kepentingan dan kemampuan negara dan aktor masyarakat. Namun, sementara mengarahkan pandangan kita pada aspek-aspek penting lingkungan kapitalis, laporan ini memalingkan kita dari yang lain. Misalnya, walaupun mengungkapkan banyak hal mengenai perjuangan elite terhadap kebijakan ekonomi, jenis analisis ini selalu tidak banyak bicara mengenai tetek-bengek usaha bisnis nyata. Modal seringkali dilukiskan seolah-olah memiliki intelijensi atau pelakunya sendiri. Namun, dalam kehidupan nyata, investasi dan usaha tidak berjalan secara mulus. Sebagaimana tenaga kerja, perusahaan secara mendalam mengandung nilai-nilai sosial dan kultural. Ia mensyaratkan penilaian yang canggih terhadap peluang sosial dan koordinasi yang efektif terhadap sejumlah sumber daya manusia dan material yang kompleks dan tak terkecuali kejam. Sebagaimana dengan model perubahan ekonomi neoklasik, narasi penetrasi kapitalis menempatkan kehidupan ekonomi terlalu jauh letaknya dari detil sosial dan kepedihan moral proses ekonomi nyata.

Mengangkat Ekonomi dan Budaya

Para penyumbang dalam buku *Market Culture, Society and Morality in the New Asian Capitalism* berupaya menganalisis proses pasar dalam hubungannya dengan makna-makna kulturalnya dan organisasi manusia. Mereka terutama menaruh perhatian pada dua isu. Pertama, tingkat eksistensi preseden moral dan organisasi bagi atau melawan usaha kapitalis modern di Asia Timur dan Tenggara. Upaya ini untuk

menguji kesesuaian relatif budaya-budaya lokal dengan kapitalisme modern yang didasarkan pada keyakinan bahwa dalam kesibukan mereka untuk merayakan prestasi-prestasi Asia Tenggara, banyak sarjana yang telah melupakan sifat partisipasi rakyat dalam pertumbuhan pasar yang seringkali tak rata dan argumen etik yang mendalam yang telah ditimbulkannya. Sejalan dengan perhatian yang pertama ini, para pengarang juga berusaha menelaah hubungan presedan-presedan tersebut dengan bagian-bagian yang lebih luas dalam masyarakat, termasuk hubungan yang didasarkan pada agama, etnisitas, gender, dan kelas.

Fokus yang terakhir ini berhubungan dengan perhatian yang lebih luas dari sejumlah kontributor buku tersebut dan perhatian komentar-komentar "kulturalis" belakangan ini mengenai politik dan ekonomi Asia. Banyak dari komentar ini didasarkan pada potret yang simplistik mengenai kebudayaan Asia dan yang lebih umum lagi, pemahaman teoretik mengenai kebudayaan yang tidak akrab dengan kemurnian konsep mutakhir dalam bidang antropologi dan psikologi budaya. Walaupun mereka berasal dari beragam disiplin dan latar belakang intelektual, para kontributor volume ini didorong untuk menggambarkan sebuah konsep kebudayaan yang mengakui perkembangan-perkembangan dalam bidang-bidang yang baru saja disebutkan. Mereka diminta untuk memikirkan kebudayaan dalam terminologi yang pluralistik dan tergantung dengan menelaah sejarah dan asal-usul sosialnya, ketergantungannya pada penyebar sosial (*social carriers*) yang berbeda dan interaksinya dengan kekuatan-kekuatan lain dalam transformasi Asia yang terus berlangsung.

Karena para pengarang menggunakan konsep budaya dengan cara ini, untuk mempertimbangkan budaya secara serius mereka melakukan itu dengan cara yang berbeda secara signifikan dengan komunitas peneliti ekonomi terakhir yang menggunakan konsep kultur, yaitu para teoretisi modernisasi tahun 1950-an dan 1960-an. Teori modernisasi cenderung

memotret kebudayaan sebagai sesuatu yang homogen, bisa dicapai oleh setiap orang dan sangat menentukan pandangan dunia serta perilaku pengembannya. Meskipun para penyimpang diakui, kebanyakan orang diasumsikan mengemban budaya perasaan yang sama, yang diinternalisasi dalam suatu model yang kurang lebih selesai dari masyarakat di sekitarnya. Belakangan ini pandangan unitarian mengenai kebudayaan telah diberikan kesempatan hidup yang baru dalam tulisan-tulisan yang menekankan nilai penting "peradaban" dalam konflik internasional (lihat, misalnya Huntington 1993). Laporan-laporan ini menisbatkan hasrat dan kepentingan bersama tidak semata-mata pada para anggota komunitas lokal yang sama, tetapi pada beratus-ratus juta orang yang hidup di serata luas dunia modern. Generalisasi yang tidak pandang bulu itu telah memberikan nama buruk pada konsep kebudayaan dan tidak mengherankan hanya menegaskan kesan para peneliti ekonomi arus utama bahwa konsep tersebut sedikit kegunaannya bagi mereka.

Para penulis dalam buku ini diundang untuk melihat kebudayaan sebagai suatu yang heterogen dan mencerminkan cara heterogenitas tersebut berinteraksi dengan pembelahan politik dan etika dalam masyarakat secara keseluruhan, bukan membicarakan kebudayaan Cina, Melayu, atau Vietnam yang seragam. Dengan demikian, model kebudayaan kita adalah model kebudayaan yang plural dan "didistribusikan". Model itu mengasumsikan bahwa kebudayaan bukanlah "kekayaan keseluruhan masyarakat yang tidak terbagi" (Bourdieu 1977:73), melainkan tunduk pada persaingan dan interpretasi yang berbeda. Akibatnya, alih-alih homogen, pola-pola makna budaya cenderung beragam antar masyarakat dengan cara-cara yang menarik (lihat Bloch 1989; Lambek 1993; Schwartz 1978).

Di samping telah meninjau variasi dalam distribusi budaya secara "lateral", tulisan mutakhir dalam teori budaya juga turut memperumit pemahaman kita terhadap penetrasi budaya secara "vertikal" ke dalam jantung dan pikiran para aktor

sosial. Satu generasi yang lalu, para pencandu pendekatan antropologis terhadap konsep kebudayaan seringkali membandingkan kebudayaan dengan program komputer atau melukiskannya sebagai penentu yang sangat komplit terhadap semua tingkat pengalaman manusia.[1] Namun, penelitian mutakhir dalam psikologi budaya dan antropologi psikokultural telah mengajak kita untuk melihat subjektivitas manusia dibentuk oleh sejumlah pengaruh dialektik ketimbang suatu "program" budaya kuat yang tunggal. Kini subjektivitas kita dilihat terbentuk oleh *interaksi* simbolisme budaya, biografi individu, disposisi biologis, kebiasaan-kebiasaan sosial yang tertanam, dan pemikiran yang disengaja. Dalam pandangan yang telah direvisi ini, budaya bukanlah fakta sosial yang selesai dan "diinternalisasikan" oleh subjek-subjek kultural yang pasif. Karena ia diasimilasi oleh individu-individu, maka pengetahuan kultural diakomodasikan terhadap dunia emosi, kognisi, dan sebelumnya diasimilasikan dengan pengetahuan sosial yang sudah kompleks. Tersubjektivikasi dengan cara ini, pengetahuan kultural memperoleh dinamika kognitif dan afektif yang lebih kompleks ketimbang simbol-simbol dan makna-makna dunia publik yang diobjektivikasikan (Kleinman 1988; Obeyesekere 1981:18; Sperber 1975:x). Oleh karena itu,

[1] Clifford Geertz, salah seorang antropolog budaya tahun 1970-an dan 1980-an yang paling berpengaruh memberikan contoh yang bagus mengenai sautu konsep yang berbobot seperti itu. Kebudayaan, tulisnya, merupakan sebuah "sistem simbol dan makna yang memberikan cetak biru atau pola dari segi mana proses internal bisa memberikan bentuk-bentuk pasti…Sebagaimana tatanan dasar sifat bentuk-bentuk DNA merupakan suatu program kode…, begitu pula pola-pola budaya memberikan program-program seperti itu bagi institusi sosial dan proses-proses psikologis yang membentuk perilaku publik." (Geertz 1973-92). Di tempat-tempat lain, terutama ketika mengingat para filosof seperti Gilbert Ryle dan Ludwig Wittgenstein, Geertz mengedepankan model budaya yang kurang deterministik yang mengakui variasi antarbudaya dan dinamisme psikokultural. Namun, secara umum, seperti banyak teoretisi budaya segenerasinya, dia mengabaikan pandangan interaktif mengenai pikiran, tubuh, dan budaya ini dalam mendukung suatu citra budaya sebagai penentu pikiran dan perilaku yang lengkap.

budaya publik bukanlah hal yang sama seperti subjektivitas individu dan bukanlah satu-satunya yang mempengaruhi kepentingan, pertimbangan, atau disposisi seseorang (Hefner 1985:19; Sperber 1996). Bahkan bila mereka berasal dari latar belakang sosial yang serupa, para anggota masyarakat yang sama bisa terlibat dan menerapkan tradisi mereka dengan cara yang beragam dan bahkan bertentangan.

Pemahaman yang plural terhadap budaya mensyaratkan beberapa perubahan dalam cara kita memahami tradisi budaya di Asia Timur dan Asia Tenggara. Ketimbang berbicara tentang kebudayaan Konfusian yang uniter atau neo-Konfusian, misalnya, kita bisa mengakui bahwa tradisi Cina seringkali ditafsirkan sangat berbeda oleh antara lain laki-laki dan perempuan, pedagang dan literati, orang kaya dan orang miskin. Sejalan dengan itu, ketimbang mengasumsikan bahwa, katakanlah, orang Melayu Minangkabau di Sumatera menanggapi kapitalisme kolonial abad ke-19 dengan cara yang sama, kita jangan terkejut mengetahui bahwa respons laki-laki berbeda dengan respons perempuan karena alasan yang berhubungan dengan posisi tertentu laki-laki dalam struktur sosial Minangkabau yang matrilinial. (Lihat, Michael Pelettz).

Persoalan-persoalan yang dimunculkan oleh bab-bab dalam buku itu memerlukan penyesuaian kedua dalam konsep kebudayaan kita. Meskipun meninjau dimensi-dimensi kultural kehidupan ekonomi, para pengarang tidak mempra-anggapankan bahwa kebudayaan selalu lebih berpengaruh daripada politik atau ekonomi dalam membentuk perkembangan pasar modern. Memang, walaupun pandangan mereka berbeda mengenai pasar dan kebudayaan, para penulis sepakat menolak penjelasan-penjelasan kulturalis yang menisbatkan pengaruh determinatif kebudayaan, tetapi tidak menolak pengaruh lembaga-lembaga, batasan-batasan material, atau kreativitas individu. Tidak semua mencakup, konsep kita mengenai kebudayaan dimaksudkan menjadi konsep yang interaktif secara "kelembagaan" (lihat Giddens 1984; Hefner 1990; dan Kleinman 1988). Pendekatan seperti itu

mengasumsikan bahwa lebih dari sekadar menjadi wilayah yang terlepas dari ekonomi, politik, dan masyarakat, kebudayaan adalah medium pencipta makna yang berinteraksi dengan kekuatan-kekuatan lain yang mempengaruhi semua wilayah publik, termasuk politik dan ekonomi.

Lalu dengan perspektif ini, konsep kebudayaan yang dimunculkan kurang "totalizing" dibandingkan dengan versi mekanik yang umum dalam beberapa aliran kajian budaya kontemporer. Dengan demikian, harus jelas bahwa tujuan buku tersebut bukanlah untuk mengangkat panji-panji kulturalis terhadap orang-orang kafir politik atau ekonomi. Sebaliknya, asumsi semua penulis dalam buku itu adalah bahwa kebudayaan dan hubungan sosial yang *intrinsik* pada politik dan ekonomi, bukanlah wilayah sosial yang bebas. Tidak ada suprastruktur yang terlepas dari politik dan ekonomi dan tidak ada "determinan" dalam contoh terakhir yang lebih menentukan daripada yang lain. Kebudayaan memperoleh nilai pentingnya dengan berinteraksi dengan kekuatan-kekuatan sosial yang lain dalam tindakan manusia dan lembaga-lembaga. Dengan demikian, harus jelas bahwa pengarang terilhami untuk membangun, bukannya menolak, upaya-upaya para pakar dalam tradisi disiplin yang lain yang berhubungan dengan hakikat pasar, politik, dan mengidentifikasi era kita.

Suatu Dialog yang Diperbaharui

Tujuan akhir buku tersebut adalah membawa isu-isu ekonomi kembali ke dalam dialog yang penuh semangat bersama penelitian budaya di Asia Timur dan Asia Tenggara. Satu generasi yang lalu, jenis perhatian antar disiplin mengilhami kolaborasi yang hidup antara para peneliti sosiokultural dan ekonom. Misalnya, pada tahun 1963, tidak ada orang yang sungguh-sungguh menyangka bahwa seorang antropolog budaya yang muncul dan datang dengan nama Clifford Geertz mendorong munculnya karya teoretisi ekonomi terkemuka, W.W. Rostow dan mengimbau suatu rekonsiliasi cara pandang ekonom dan antropolog terhadap pembangunan (Geertz

1963:6). Namun, tidak lama kemudian, teori modernisasi yang telah berfungsi sebagai dasar bagi latihan bersama ini jatuh terpuruk. Harus dikatakan, kemerosotan terjadi untuk apa yang sebagian besar merupakan alasan yang baik. Dengan penekanannya pada perkembangan pasar dan demokrasi liberal, teori modernisasi telah dilihat terkait erat dengan kepentingan kebijakan luar negeri Amerika Serikat. Lebih luas lagi tetapi tidak kurang signifikan, pendekatan tersebut juga telah dikaitkan dengan optimisme yang berkembang mengenai elite politik di seluruh dunia pada awal era Pasca Perang Dunia II. Karena perang Vietnam dan konflik lainnya menyebabkan terbelahnya opini publik Amerika dan karena dunia berkembang diguncang oleh pergolakan politik yang berjangkauan jauh, "konsensus-konsensus ortodoks" (Giddens 1984:xv) yang mendasari model perkembangan seperti itu pun runtuh. Sementara itu, para peneliti ilmu-ilmu humaniora menemukan bahwa ada tradisi analitis yang lain daripada teori modernisasi dan fungsionalisme struktural, tradisi yang membuat kita mungkin mulai memahami hakikat dunia modern.

Namun, walaupun banyak teori modernisasi mungkin berhak mendapatkan nasibnya, satu konsekuensi yang disesalkan dari keruntuhannya adalah harapan kolaborasi antara para ekonom dan peneliti budaya menjadi terkesampingkan. Perkembangan ini diperkuat oleh kecenderungan-kecenderungan di dalam disiplin ekonomi itu sendiri. Meskipun ada upaya-upaya terbaik dari para ekonom interpretatif, marginalis Austria, para institusionalis, para ekonom politik, dan lain-lainnya yang terpinggirkan dari tradisi arus utama,[2] tahun 1970-an dan tahun 1980-an menyaksikan kemerosotan terus-menerus kepentingan ekonom arus utama terhadap riset empirik jajaran menengah, terutama yang menarik pada

[2] Dua koleksi yang memberikan contoh khusus yng kaya dari upaya ekonom di luar arus utama untuk memperluas cakrawala disiplin tersebut secara keseluruhan adalah Klamer, McClosky dan Solow (1988) dan Lavoie (1990).

"variabel-variabel eksogen" budaya, politik, dan organisasi sosial. Meskipun sebagian besar disiplin tersebut satu sama lain tidak tertarik pada persoalan sosiokultural, di antara sedikit yang ada di sana ada peningkatan kepercayaan diri bahwa aksioma ekonomi pada dirinya sendiri sudah memadai untuk memahami perilaku manusia. Dinyatakan, segala sesuatu dari keluarga dari perceraian hingga pendidikan dan diskriminasi sosial, bisa dijelaskan dari segi beberapa aksioma yang didasarkan pada konsep dasar mengenai kelangkaan dan pilihan rasional (Becker 1976). Tampaknya, ekonomi bukan hanya tidak memerlukan sosiologi atau antropologi, tetapi beberapa hal di dalam ekonomi ini juga dipersiapkan untuk melarutkan bidang-bidang lain ke dalam disiplinnya.

Sementara itu, di antara mereka yang ada di sayap budaya ilmu-ilmu humaniora, terjadi pergeseran yang sama signifikannya dari model kebudayaan, tindakan, dan lingkungan yang interaktif ke perhatian yang lebih murni atau lebih restriktif mengenai kebudayaan sebagai "teks", atau sistem makna pada dirinya sendiri. Misalnya, pada tahun 1970-an, ada peningkatan perhatian pada model-model kebudayaan yang didasarkan pada gagasan-gagasan linguis Swiss, Ferdinand de Saussure mengenai bahasa (*langue*). Meskipun de Saussure mengakui bahwa kualitas sistematis bahasa harus dipahami dalam hubungannya dengan penggunaan bahasa sehari-hari (*parole*), bagian pesannya ini sangat kurang mendapat perhatian ketimbang penekanan metodologisnya pada bahasa sebagai suatu sistem tanda yang secara internal bersifat sistematis dan mempunyai aturan sendiri (*self constitutional*). Bahkan lebih umum lagi, karena konsep kebudayaan menyebar dari antropologi ke dalam bidang-bidang kajian budaya yang baru, ada kecenderungan bagi para pendatang baru yang tidak akrab dengan perdebatan-perdebatan antropologis untuk menafsirkan konsep-konsep dengan istilah-istilah yang mencakup sebagai suatu penentu yang sangat kuat terhadap pemikiran, perasaan dan tindakan manusia. Dengan mengingat wawasan Ludwig Wittgenstein, Gilbert Ryle, dan C.S. Peirce,

bagaimanapun para analis yang lebih canggih menasihati bahwa pengaruh budaya yang vital, subjektivitas manusia tidak bisa direduksi pada internalisasi naskah-naskah budaya prafigur. Namun, dari Shakespeare hingga studi-studi gender, konsep budaya telah dimengerti dan banyak pemakai baru yakin diperlukan untuk membuka misteri pengalaman manusia.

Ironisnya, kecenderungan ke arah abstraksi dari pelaku-pelaku nyata dan dunia kompleks ini sejalan dengan perkembangan-perkembangan yang telah terjadi sebelumnya di dalam ekonomi. Dengan bereaksi terhadap keprihatinan politik dan etis para pendahulu, para ekonom neo-klasik pada dekade-dekade awal abad ke-20 telah bekerja keras untuk mengurung penelitian mereka dari keberantakan dunia empirik (Black dan Goodwin 1973; Shackle 1973). Mereka tertarik pada fenomena ekonomi "murni" seperti harga yang mereka yakini bisa dianalisis tanpa mempertimbangkan "eksternalitas". Walaupun kesempitan metodologis ini memang benar-benar memudahkan tugas-tugas analitik tertentu, seperti yang paling terkenal, analisis harga dan nilai, ia membuat yang lain menjadi lebih sulit. Topik-topik yang pernah ada dalam bidang analisis ekonomi, seperti pertanyaan mengenai apa yang mendorong orang-orang untuk bekerja dan mengkonsumsi, dengan tiba-tiba didefinisikan kembali sebagai non-ekonomi (McPherson 1980; Hefner 1983). Bertentangan dengan klaim peneliti budaya bahwa kebudayaan adalah penentu nyata pengalaman manusia, para ekonom yang bereaksi dengan marah, percaya bahwa teori *homo economicus* mereka lebih bisa dipilih daripada model budaya.

Dengan cara ini, kerja sama antara para ekonom dan sosiolog yang diimpikan Clifford Geertz dan yang lainnya pada tahun 1960-an, pada tahun 1980-an lebih kurang runtuh. Meskipun memperoleh daya tarik dari masing-masing pembangkang (Sen 1978), ilmu ekonomi arus utama telah menghentikan keasyikan sebelumnya dengan hubungan budaya dan sosial untuk mendukung *homo economicus* tanpa pengaruh

budaya. Sebaliknya, di antara beberapa peneliti budaya, *homo socius* telah dipotret begitu saja tertulis oleh budaya sehingga terlihat oleh para analis seperti bergerak secara otomatis. Perbedaan antara dua pendekatan tersebut tidak lain adalah versi yang diperbaharui dari ketegangan yang berlangsung lama dalam ilmu-ilmu sosial antara apa yang pernah disebut Dennis Wrong (1961) sebagai konsepsi perilaku sosial "over-socialized" dan "undersocialized" (bandingkan Granovetter 1985). Meskipun beberapa suara lengang yang menegaskan perlunya dan kemungkinan ekonomi sosiokultural masih bisa didengar dari hutan belantara, polarisasi metodologis yang telah mendorong ilmu ekonomi dan riset budaya bergerak ke arah yang berbeda membuat pembaharuan dalam proyek kerja sama seperti itu sulit dilakukan.

Konteks Kapitalisme

Namun, sebagaimana sering terjadi dalam ilmu-ilmu humaniora, peristiwa-peristiwa di dunia segera mengguncang para peneliti sehingga menyadari bahwa pembagian kerja akademik yang ada tidaklah sampai pada tugas di tangan dan oleh karena itu dialog antara riset ekonomi dan riset sosio-budaya agaknya harus diperbaharui. Beberapa perkembangan mempengaruhi pembaharuan perhatian dalam penelitian antardisiplin. Satu adalah pertumbuhan spektakuler industri kapitalis dan pasar-pasar di Asia Timur dan Asia Tenggara. Yang lainnya adalah runtuhnya komunisme di Eropa Timur dan Uni Sovyet dan agaknya pengakuan menyedihkan di pihak pembuat kebijakan bahwa operasi efektif pasar tidak dijamin oleh kehadiran formal lembaga-lembaga pasar itu sendiri. Dalam dunia nyata Eropa Timur, **"**eksternalitas**"** seperti politik, kejahatan, dan ketidaksepakatan moral memiliki kebiasaan sangat mengecewakan dari hak memaksa ke dalam jantung proses pasar.

Perkembangan kapitalisme di Asia Timur memainkan peranan menonjol dalam kebangkitan ini. Bukan hanya keajaiban pertumbuhan yang luar biasa yang menyedot perhatian

masyarakat; fenomena itu juga menarik karena ia telah menguak banyak mitos yang telah menyelimuti kapitalisme sejak abad ke-19. Tidak ada lagi yang bisa dikatakan, sebagaimana dikatakan beberapa pakar Barat bahwa pertumbuhan industri hanya mungkin dalam latar belakang kultural Barat. Sejalan dengan itu, kenyataan bahwa perkembangan kapitalis di negara-negara Asia yang paling sukses disertai oleh peningkatan kebanggaan nasional dan kebijakan luar negeri yang asertif berfungsi untuk menghilangkan ketakutan mereka yang percaya bahwa jalan kapitalis niscaya mengantarkan pada ketergantungan yang menghilangkan harga diri. (Sudah pasti pengakuan yang sama menyumbangkan perubahan inti terhadap investasi kapitalis di pihak kepemimpinan Komunis Cina). Sebagai tambahan, kenyataan bahwa di banyak negara Asia, pertumbuhan pasar disertai tuntutan terhadap hak-hak asasi manusia dan demokrasi konstitusional meyakinkan yang lain bahwa perkembangan pasar tidak memerlukan otoritarianisme yang kuat tetapi mungkin dengan sedikit keberuntungan, menguranginya. Sampai pertengahan tahun 1980, lazim didengar bahkan para sarjana Marxis atau pasca Marxis yang menyuarakan apa yang sebelumnya akan dianggap sebagai sentimen liberal terhadap efek bahwa industrialisasi baru bisa menjadi pengaruh yang mendemokratisasikan.

Yang lainnya tentu menganggap keruntuhan komunisme dan ekspansi kapitalisme di Asia Timur dan Asia Tenggara dengan istilah yang lebih sederhana. Dalam sebuah karya yang dibaca luas, Francis Fukuyama (1989) berbicara tentang era dunia baru yang ditandai oleh "berakhirnya sejarah". Ciri utamanya adalah pencapaian konsensus yang luas mengenai demokrasi liberal dan perkembangan pasar. Sayangnya, bertentangan dengan prognosis ini, di banyak negara bekas komunis di Eropa Timur, program-program restrukturisasi ekonomi yang didukung kuat pada tahun 1990, pada tahun 1994 telah memberi jalan bagi ketidaksepakatan yang cengeng. Sama seriusnya, di beberapa bagian negeri yang sama ini keruntuhan komunisme bukan memunculkan kesepakatan yang mence-

rahkan mengenai kebaikan-kebaikan demokrasi liberal, tetapi sebaliknya memunculkan ledakan konflik agama, etnik, dan kebangsaan. Perkembangan-perkembangan tersebut tampak bukan menjadi bayang-bayang dari akhir sejarah, tetapi dalam kata-kata filosof politik Inggris, John Gray (1993:50), pembukaan kembali "on a yet vaster scale". Segera saja sejarah tidak lagi dilihat seolah-olah adalah hamparan *telos* perkembangan universal tetapi tampak sangat responsif terhadap masyarakat, politik, dan kebudayaan lokal.

Maka dalam konteks inilah terjadi peningkatan tekanan untuk menghidupkan penelitian dalam hubungan budaya dan organisasi terhadap proses pasar. Bagi banyak peneliti, kunci analitik terhadap kebangkitan seperti itu adalah pengakuan bahwa lebih dari sekadar suatu subsistem yang terpisah dalam masyarakat, pasar secara keseluruhan berjalin dengan atau dalam kata-kata terkenal sosiolog Mark Granovetter (1985:481), "melekat", terkontekstualisasikan pada hubungan budaya dan sosial (bandingkan dengan Evans 1992: 145; Holton 1992:44).

Bahasa kontekstualitas (*embeddedness*) tentu saja telah beredar sebelumnya dalam karya sejarawan ekonomi Karl Polanyi (1944) dan mazhab antropologi ekonomi "substantivis" yang diidentifikasikan dengannya (lihat Dalton 1968, 1971). Meskipun memunculkan gagasan yang sama, Polanyi dan para substantivis menafsirkan "kemelekatan" dengan cara yang sangat berbeda daripada yang dilakukan Granovetter dan sosioekonomi yang baru. Bagi para pengikut Polanyi, "kemelekatan" adalah suatu kualitas yang terutama bercirikan masyarakat prapasar atau prakapitalis. Begitu suatu masyarakat mengalami modernisasi, Polanyi percaya, ekonomi menjadi semakin otonom; alih-alih menjadi instrumen masyarakat secara keseluruhan, ia mulai menetapkan syarat operasinya sendiri dan mendominasi bidang lainnya dalam masyarakat. Dengan demikian, modernisasi membawa "keterpisahan" pasar dan subordinasi masyarakat terhadap kekuatan ekonomi impersonal.

Meskipun ia memunculkan hal penting mengenai sifat kekuatan ekonomi modern, pandangan Polanyi dirusak oleh

kenyataan bahwa ia tidak berhasil membedakan dua isu: peranan pasar dalam mengantarai persediaan barang-barang dan jasa dalam masyarakat modern dan persoalan makna, organisasi, dan otonomi proses pasar sendiri. Bisa terdapat sedikit keraguan bahwa dalam masyarakat kapitalis modern, sejumlah besar barang dan jasa lebih banyak diperoleh melalui lembaga-lembaga pasar ketimbang dalam kasus di sebagian besar (meskipun tidak semua; bandingkan Epstein 1968) masyarakat non-kapitalis. Hubungan seperti itu bisa menciptakan kerawanan yang sama dengan yang dideskripsikan oleh kritisi sosial Jerman Jürgen Habermas sebagai "kolonisasi dunia kehidupan" (Habermas 1984); White 1988: 107). Yaitu dengan membuat begitu banyak kehidupan biasa kita tergantung pada pasar, komodifikasi barang-barang dan jasa juga bisa membuat hasrat kita, dan akhirnya identitas sosial kita rawan terhadap manipulasi oleh badan-badan komersial yang diduga melayani kebutuhan kita. Kerawanan seperti itu akan membuat repot orang-orang di semua sisi spektrum politik, termasuk para pencinta lingkungan yang mengkhawatirkan konsumsi yang mubazir, para tradisionalis agama diingatkan oleh seksualitas di media, dan kaum republikan yang menaruh harapan bahwa wilayah publik bisa menegaskan nilai-nilai lebih banyak ketimbang kepuasan pribadi sendiri.

Dalam mengevaluasi dilema modern kita, tentu saja kita harus menolak godaan romantis untuk memikirkan individu-individu dalam masyarakat pra-kapitalis selalu bebas dari manipulasi atau ketergantungan jenis ini. Teori kritis Barat memiliki tradisi yang panjang dari jenis romantisisme historis ini berdasarkan premis gagasan "pemisahan besar" antara dunia moneter dan pra-moneter (Parry dan Bloch 1989:29).[3] Polaritas seruan pembagian seperti itu problematik di banyak bagian dunia, terutama di Asia Timur dan Asia Tenggara. Sekalipun terorganisir dengan cara yang berbeda dan tunduk pada

[3] Lihat Taussig 1980 untuk persepektif yang lebih dekat dengan pandangan Polanyi konvensional yang romantik.

kontrol sosial yang berbeda, tenaga kerja dan pasar komoditas di bagian dunia ini memiliki sejarah yang panjang dan penting. Begitu juga minoritas pengusaha, banyak mereka yang aktif di wilayah yang baik sebelum kedatangan orang Eropa.[4] Walaupun di daerah ini dan di dunia pra-kapitalis secara umum ruang lingkup kekuatan-kekuatan pasar boleh jadi terbatas, selera, nilai dan identitas seringkali masih tunduk pada kontrol sosial yang sistematis. Selain itu, kontrol-kontrol ini tidak mesti egaliter atau sepenuhnya komunal, tetapi seringkali mencerminkan nilai-nilai dan kepentingan para elite yang berkuasa, otoritas keagamaan, dan hierarki-hierarki sosial yang lain.

Sebagaimana dicatat Albert Hirschman (1986:42, 1979), para pendukung pasar sejak zaman Adam Smith telah menunjukkan fakta-fakta seperti ini sebagai argumen pendukung terhadap pasar bebas dan terbuka (bandingkan Lubasz 1992 1992; Winc 1978). Mengakui bahwa terdapat kekuasaan dan ketidakadilan dalam pasar, para pendukung pasar menegaskan bahwa bagaimana pun lebih baik orang-orang harus didorong untuk mempengaruhi yang lain melalui bujukan, bukan paksaan politik secara langsung. Lebih baik tangan tersembunyi—atau, sekarang ini MTV—ketimbang kepalan tangan besi. Tidak perlu dikatakan, banyak orang tidak akan menemukan pembelaan yang bisa dipercaya, paling tidak bila terdapat ketidakadilan yang menjadi-jadi dalam distribusi kekayaan atau bila mereka percaya bahwa tatanan sosial harus didasarkan pada visi yang luas mengenai barang yang sampai melalui peluang sosial yang terbuka dan lebih partisipatif ketimbang permintaan pasar itu sendiri.

Lalu para pengikut Polanyi mungkin benar untuk mencatat bahwa komodifikasi pertukaran dalam kapitalisme modern mungkin membuat keinginan-keinginan manusia rawan

[4] Di antara banyak karya yang bagus, kajian mutakhir Christin Dobbin (1996), Denys Lombard (1990) dan Anthony Reid (1993) memberikan kepada kita potret yang berwawasan mengenai usahawan minoritas yang bekerja lintas wilayah Asia Timur dan Tenggara.

terhadap peningkatan ketergantungan pada pasar. Dan mereka juga mungkin benar untuk berpendapat bahwa di mana organisasi-organisasi komersial menemukan jalan untuk memanipulasi keinginan manusia, ini bisa merusak harkat dan otonomi manusia. Tetapi persoalan-persoalan ini berbeda dengan pernyataan bahwa pasar dalam masyarakat kapitalis sama sekali tidak "kontekstual", sehingga akan mengatakan bahwa ia telah menjadi kekuatan *sui generis* terhadap dirinya sendiri, independen dari hubungan-hubungan budaya dan sosial, dan hanya bertanggung jawab pada dirinya sendiri. Dengan cara yang ironis, kritik-kritik ini terlalu banyak bergabung dengan mitos pasar neoklasik sebagai suatu mekanisme yang mengatur diri sendiri.

Menyangkut pokok persoalan inilah Granovetter dan para sosiolog (lihat Etzioni dan Lawrence 1991; Friedland dan Robertson 1990) mengedepankan apa yang dianggap sebagai suatu pemahaman alternatif terhadap pasar modern. Mereka berpendapat bahwa perkembangan kapitalis modern tidak melibatkan "ketidakmelekatan" atau "kemelekatan kembali" atau kontekstualisasi kembali dalam suatu kerangka normatif dan keorganisasian yang baru. Kerangka ini masih sangat tergantung pada makna kultural dan secara meresap dipengaruhi oleh hubungan-hubungan sosial dan politik. "Kontekstual" seperti dalam tatanan normatif dan organisasi yang berbeda, kapitalisme Jepang mungkin sangat berbeda dengan Cina dan sebaliknya keduanya dengan kapitalisme Amerika. Sejauh mana perbedaan itu, tentu saja merupakan persoalan empiris yang akan saya bicarakan lebih singkat.

Meskipun Granovetter tidak memusatkan perhatiannya pada persoalan tersebut, ada akibat wajar yang lain pada pemahaman *kontekstual* terhadap ekonomi. Karena pasar dan kapitalisme berbeda dalam organisasi dan makna-makna, dampaknya terhadap politik, moralitas rakyat, dan ketidakadilan sosial juga beragam. Konsekuensi-konsekuensi politik dari kapitalisme, katakanlah, dalam masyarakat di mana tidak ada pers yang bebas, sedikit perlindungan hukum, dan konsentrasi ke-

kayaan yang tidak adil di tangan sedikit keluarga yang memiliki koneksi yang baik akan sedikit berbeda dengan masyarakat di mana terdapat keseimbangan kekuasaan pemerintahan yang efektif, pengadilan yang sehat dan struktur kelas yang relatif setara. Karena variabel-variabel seperti itu mempengaruhi kerja pasar *dan* dampaknya terhadap politik dan kebudayaan, maka penting untuk menghindari generalisasi yang diesensilkan atas dasar satu tipe ideal historis ketika merefleksikan pada kepastian etika-politik. Citra kapitalisme yang monolitik harus didekonstruksi dalam mendukung model-model yang mengakui artikulasi lembaga-lembaga kapitalis yang beragam terhadap masyarakat, politik, dan moralitas.[5]

Granovetter sendiri semula dididik dalam sayap sosial-organisasional sosiologi kontemporer dan komentar-komentarnya terhadap fokus "kontekstualitas" ekonomi tidak banyak pada isu-isu besar ini ketimbang pada hubungan kebenaran yang betul yang terlibat dalam bisnis dan transaksi pasar. Pada awal-awal kariernya, dia menerbitkan beberapa kajian menarik yang menunjukkan bahwa bahkan dalam ekonomi Barat modern pun, tugas-tugas ekonomi yang sederhana seperti memperoleh pekerjaan sangat tergantung pada informasi lewat mulut, hubungan-hubungan sosial dan dalam suatu kata, "jaringan" (Granovetter 1974, 1975). Dengan memperluas tema ini, karya mutakhir Granovetter bertujuan menunjukkan bahwa ada tingkat interaksi sosial yang lebih

[5] Dalam sebuah esai penting, Maurice Bloch dan J. Parry membuat argumen serupa untuk analisis mengenai uang. Mereka mencatat bahwa banyak antropolog dan sejarawan menulis seolah-olah penggunaan uang di mana-mana merupakan "suatu kekuatan revolusioner yang intrinsik" (Parry dan Bloch 1989:12). Generalisasi seperti itu, menurut mereka, menghalangi pengakuan terhadap perilaku yang sangat beragam—dan tidak selalu depersonalisasi atau penghancuran masyarakat—di mana uang telah diintegrasikan ke dalam masyarakat yang berbeda. Alih-alih generalisasi yang suram, Bloch dan Parry menghendaki suatu laporan yang kurang romantik dan lebih kritis mengenai uang yang memusatkan perhatian secara khusus pada "sistem transaksi" di mana uang ambil bagian (1989:23). Sentimen yang sama harus diterapkan pada kajian organisasi dan pertukaran kapitalis modern secara keseluruhan.

tinggi di pasar (*market place*) ketimbang para ekonom, dengan model individu yang diatomisasi dan perusahaan-perusahaan yang independen, yang diakui secara tipikal. Ditunjukkan Granovetter, perusahaan-perusahaan bisnis bekerja dengan cara itu tidak semata-mata karena hierarki manajemen mereka atau pengurangan biaya transaksi (tema-tema yang muncul dalam literatur ekonomi untuk menjelaskan mengapa perusahaan-perusahaan itu eksis; bandingan Williamson 1975) tetapi karena mereka memberikan jaringan hubungan sosial dan komunikasi yang lebih padat dari yang sebaliknya akan dikembangkan dalam pasar itu sendiri (Granovetter 1985:502). Sejalan dengan itu, Granovetter menegaskan, pasar di luar perusahaan-perusahaan bukanlah sifat dasar yang bersifat Hobbesian yang dinyatakan dalam banyak laporan ekonomi di mana para pembeli anonim berhadapan dengan penjual tanpa wajah dengan sedikit lain daripada kepentingan diri dan ancaman sanksi negara untuk menjamin permainan yang jujur. Memang, sebagaimana dinyatakan Emile Durkheim dulu, orang-orang secara teratur bertransaksi satu sama lain bahkan dalam lingkungan di mana kondisi-kondisi untuk pengawasan negara lemah atau tidak ada. Mereka bisa melakukan itu karena hubungan-hubungan bisnis, untuk tingkat yang beragam menurut waktu dan tempat, secara teratur berbaur dengan hubungan-hubungan sosial. Ketika memperoleh pekerjaan, menyewa anggota fakultas yang baru, memilih perawat bayi, atau membuat sejumlah keputusan ekonomi, orang-orang tidak hanya mengandalkan informasi harga dan produk yang dipasok oleh mekanisme pasar yang impersonal, tetapi laporan-laporan dari teman, rekan, dan orang-orang di sekitar mereka (termasuk dengan siapa mereka beridentifikasi dalam media) mengenai kualitas orang, produk, atau jasa tertentu. Semua ini adalah untuk mengatakan, sebagaimana dikatakan Granovetter, "Ekonomi penuh dengan koneksi-koneksi." Saya mungkin menambahkan bahwa ekonomi juga kaya dengan makna kultural dan sepenuhnya tergantung pada kepercayaan sosial (bandingkan dengan Fukuyama 1995).

Kapitalisme Jaringan

Sebagaimana pendapat Granovetter, jika pertukaran jaringan dan informasi penting, bahkan dalam ekonomi Barat yang padat ahli hukum, generalisasi itu lebih relevan lagi dalam ruang lingkup Asia Timur dan Asia Tenggara. Kini diakui luas bahwa di Jepang misalnya, jaringan di kalangan pebisnis (dan sebagian besar adalah laki-laki), yang pertama kali dibangun di perguruan tinggi dan berlangsung terus setelah mereka memasuki dunia bisnis, setelah berjam-jam sosialisasi, memainkan peranan penting dalam urusan manajer korporasi tingkat tinggi. Hubungan ini memberikan informasi penting bagi keputusan-keputusan bisnis dan memudahkan kerja sama bisnis pemerintah dengan cara yang sangat berbeda dengan tradisi kapitalisme Anglo-Amerika (Johnson 1982).

Namun di kalangan Cina perantauanlah kontekstualitas kehidupan ekonomi modern dalam hubungan sosial mengambil bentuknya, yang dari perspektif Barat, paling menonjol. Memang dari semua organisasi kapitalis yang diambil, organisasi kapitalis Cina perantauan mengedepankan perbedaan yang paling dramatis dengan bentuk kapitalisme Barat—khususnya kapitalisme Amerika.

Sebagaimana telah ditunjukkan Gordon Redding (1990) dan digambarkan Gary Hamilton (lihat juga Hamilton dan Biggart 1988), kapitalisme Cina pertama-tama dan terutama sekali merupakan kapitalisme *jaringan*. Ia dibangun dari dasar, bukan atas dasar kontrak legal dan otoritas pengawasan negara, tetapi pada hubungan kepercayaan partikularistik. Kita hampir tidak berpikir tentang contoh tandingan yang lebih menentukan terhadap keyakinan Weber bahwa penyebaran kapitalisme akan ke mana-mana berarti keruntuhan ikatan personalistik dalam mendukung mesin birokrasi tanpa wajah (bandingkan dengan Clegg dan Redding 1990:2; Hamilton, Zeiledan Kim 1990).

Jaringan di jantung kehidupan bisnis Cina terdiri atas dua tipe dasar, yang masing-masing ditandai oleh norma-norma dan ambivalensinya sendiri. Yang pertama adalah hubungan

hierarkis keluarga, baik dalam bentuk keluarga batih maupun keluarga besarnya. Kedua adalah sistem hubungan *lateral* dan *resiprokal* yang dikenal sebagai *guanxi.* Meskipun bisnis Cina seringkali dikatakan didasarkan pada: perusahaan keluarga, kenyataannya keluarga merupakan "organisasi yang lemah" sebagaimana telah dikemukakan Gordon Redding (1990). Ia cenderung tidak stabil dan lebih banyak disalahgunakan sedangkan *guanxi* tidak. Dengan demikian, lancarnya bisnis keluarga banyak tergantung pada ikatan *guanxi* yang berjarak dan egaliter sebagaimana terjadi pada familisme.

Sumber Daya Keluarga

Namun dalam bentuknya yang luas, keluarga tidak menjadi balok bangunan dasar bagi bisnis Cina. Berbeda dengan idealisasi Barat kontemporer mengenai keluarga sebagai asosiasi sukarela yang hidup bersama secara setara, keluarga Cina bersifat patrilinial, patrilokal (warga menikah tinggal dengan atau dekat dengan keluarga pasangannya) dan secara tidak ambigu bersifat patriarkal; tidak jadi soal mengenai kesetaraan jenis kelamin atau generasi. Hubungan diatur oleh norma-norma filial khususnya anak tetapi istri juga tunduk pada otoritas bapak yang patriarkal dan yang lebih menyebar lagi, garis patrilinial secara keseluruhan. Otoritas ini memiliki konsekuensi ekonomis yang serius. Sang patriakh bisa membuat klaim terhadap tenaga kerja dan gaji anak-anak yang bekerja. Logika ideal yang mendasari harapan ini adalah bahwa anak-anak membayar kembali utang kepada orang tua mereka yang telah mendidik mereka. Dalam hal para gadis yang menikah keluar dan dengan demikian dari perspektif sang patriarkh, "kehilangan" garis patrilinial, harapannya adalah mereka akan membayar sebagian besar utang mereka itu dengan pekerjaan yang mereka lakukan sebelum perkawinan.[6]

---

[6] Namun, di banyak masyarakat Cina, porsi yang bagus dari kekayaan ini dikembalikan kepada wanita muda sebagai maskawin ketika ia menikah.

Tentang pokok persoalan khusus ini, perbedaan antara Cina dan Melayu tidak bisa menjadi lebih kuat. Sangat berbeda dengan saingan Cina mereka, para pemuda Melayu dan Jawa dengan sengaja tidak menyerah pada otoritas patriarkh, paling tidak ketika ia masuk dalam urusan bisnis. Anak remaja yang bekerja tidak siap menarik penghasilan mereka untuk memenuhi tujuan-tujuan keluarga atau menyumbangkan tenaga tanpa bayaran untuk usaha keluarga. Bagi mereka, lagi-lagi sangat berbeda dengan Cina, usaha keluarga bukanlah suatu usaha bersama, melainkan tanggung jawab independen orang tua. Gagasan mengenai usaha keluarga atau kerabat besar sangat kecil. Memang dalam beberapa kasus, seperti di kalangan para pedagang Jawa yang pernah digambarkan Jennifer Alexander, bahkan suami dan istri menganggap usaha pasangan mereka sebagai kepentingan yang terpisah (lihat Dewey 1962). Akibatnya, orang-orang Melayu, Jawa, dan banyak orang Asia Tenggara asli lainnya, sebagaimana dinyatakan Tania Li, "Mengandalkan keluarga batih sebagai sumber daya bisnis." Dengan kata kain, dan sangat berbeda dengan streotipe tertentu mengenai keluarga Asia, Melayu, dan banyak keluarga Asia Tenggara lainnya kelihatan lebih individualistik ketimbang saingan Cina mereka. Sebagaimana akan kita lihat, persoalan ini penting untuk memahami perbedaan-perbedaan kunci antara bisnis Cina dan bisnis pribumi Asia Tenggara.

Bila keluarga merupakan sumber daya bagi kekuatan bisnis Cina, kadang-kadang ia juga merupakan suatu kelemahan. Sementara sang patriarkh yang lebih tua bisa tergantung pada kesetiaan dan tenaga kerja tanpa bayaran yang menjadi bawahan mereka, wewenang patriarkal tergantung pada seorang bapak yang niscaya semakin tua dan akan meninggal. Setelah membangun usahanya dengan mengandalkan tenaga kerja dari keluarga dan pinjaman dari keluarga dan teman-teman, seorang majikan yang sukses berawal dengan menggunakan kontrol yang ketat terhadap semua keputusan yang penting. Namun, secara berangsur-berangsur ia membawa putra-

putranya (tetapi tidak putri-putrinya) ke dalam bisnis dan mempersiapkan mereka karena ia akhirnya akan pensiun dan meninggal. Di sinilah logika khusus sistem keturunan Cina mendesakkan pengaruhnya yang paling menentukan. Biasanya anak laki-laki diharapkan akan diberikan saham yang sama dalam usaha ayahnya. Memperoleh persamaan seperti itu melalui pembagian bisnis yang ada menjadi saham yang sama merupakan salah satu pilihan. Beberapa keluarga melakukan ini, tetapi muncul suatu persoalan koordinasi karena tidak ada saudara-saudara yang bisa mengklaim otoritas yang pernah dinikmati sang ayah. Hubungan di kalangan saudara tidak membagi kualitas kewajiban tanpa diri dan karakteristik hierarki konsensus dari hubungan ayah dengan anak-anak laki-lakinya. Saudara-saudara dalam bisnis yang sama cenderung cemburu dan berselisih sehingga membuat hubungan mereka menjadi tidak stabil.

Dalam menghadapi ketegangan ini, sebagaimana ditunjukkan Wong Siu-lun (1985), strategi yang dipilih di kalangan pemilik bisnis yang sukses adalah menugaskan masing-masing anak dengan wilayah pengaruh yang berbeda dalam bisnis itu atau kalau belum juga baik, (bila satu khususnya sukses), suatu bisnis yang sama sekali terpisah. Konsekuensi strategi pewarisan ini bagi siklus pertumbuhan dalam bisnis Cina sangat banyak. Keberhasilan ditandai bukan dengan penciptaan suatu korporasi yang lebih besar dan terintegrasi secara vertikal, seperti di Korea Selatan dan Jepang, tetapi pembangunan suatu perusahaan induk dari perusahaan independen yang kehilangan ikatan dalam suatu kelompok bisnis multi-perusahaan. Ini mungkin mengkhususkan diri dalam pembuatan produk yang berkaitan dengan atau bahkan identik dengan produk perusahaan induk atau mungkin berada dalam suatu lini bisnis yang sama sekali berbeda. Sebagaimana pernah dicatat Gary Hamilton, kadang-kadang hasilnya merupakan perkawinan dari dua pilihan ini: sejumlah inti perusahaan yang mengkhususkan dalam jenis produk terkait dan yang ditandai suatu ukuran integrasi vertikal dan bersama-sama

mereka, sejumlah perusahaan lain dalam jaringan bisnis yang tidak terkait dengan jenis produk perusahaan induk. Dalam kata-kata Hamilton, "diversifikasi oportunistik", bukan integrasi vertikal, merupakan aturan permainan ini, yang seolah-olah ditentukan oleh logika warisan patrilinial.

Meskipun sang pemilik dan mitranya di kalangan dalam bisnis tersebut menggunakan kontrol akhir terhadap perusahaan yang beragam yang membentuk suatu kelompok bisnis, manajemen sehari-hari perusahaan tersebut tetap terpisah, sehingga lagi-lagi berbeda dengan pola perusahaan-perusahaan yang terintegrasi secara vertikal di Korea dan Jepang. Baru akhir-akhir ini para patriarkh beberapa kelompok bisnis besar mengambil langkah-langkah untuk mengkoordinasikan manajemen lintas perusahaan dalam kelompok bisnis mereka. Meskipun ada pemisahan hierarki manajemen di antara perusahaan-perusahaan yang ada dalam kelompok tersebut, orang-orang kunci mungkin memegang bermacam posisi dalam perusahaan-perusahaan yang berbeda. Praktek ini jarang terlihat di Jepang dan Korea Selatan, di mana orang kunci hanya memegang satu posisi di satu perusahaan dalam suatu kelompok bisnis.

Di sini lagi-lagi, bahkan di tengah-tengah perusahaan yang paling modern, kita melihat pengaruh abadi prototipe organisasi tradisional yang diproyeksikan ke dalam tugas-tugas ekonomi yang tidak tradisional. Dalam contoh ini, keterpecahan antara kontrol dan manajemen dalam perusahaan keluarga sejalan antara kontrol dan manajemen rumah tangga dan aset keturunan. Kelompok bisnis milik keluarga mengikuti pola keorganisasian yang sama yang dikaitkan dengan praktek-praktek dalam keluarga Cina tradisional. Perluasan struktur tradisional ini ke dalam wilayah sosial yang baru bekerja bukan karena komitmen irrasional orang Cina terhadap beberapa "tradisi" yang secara mistik sangat kuat tetapi karena prototipe keorganisasian itu cukup berguna untuk mengambil fungsi-fungsi sosial yang baru. Tradisi telah berubah sekalipun pola-pola dasarnya telah direproduksi.

Bagi para sarjana Barat yang terdidik dalam sosiologi Weber atau teori manajemen konvensional, semua ini mungkin kelihatan tradisional, suatu cara "pra-rasional" dalam berbisnis, yang ditetapkan untuk memberikan jalan bagi jam lembur pada sistem manajemen yang lebih rasional dan birokratis – yang terutama ditandai oleh pembagian yang jelas antara pemilik dan manajemen. Terus-terang, beberapa perusahaan Cina sudah mulai mengalami teknik-teknik manajemen Barat (satu lelucon mengatakan bahwa cara tercepat untuk meruntuhkan suatu bisnis yang bagus adalah mengirimkan seorang anak laki-laki ke Harvard untuk memperoleh gelar MBA). Namun secara umum, harapan ini didasarkan pada suatu pemahaman yang sempit terhadap rangkaian variasi kultural yang cocok dengan kapitalisme modern. Perusahaan-perusahaan yang berukuran kecil dan menengah di Taiwan telah secara brilian merespons ekonomi global baru. Sekarang ini di Taiwan, perusahaan yang memiliki pekerja kurang dari 300 (ambang di bawah di mana perusahaan-perusahaan diklasifikasikan sebagai kecil-menengah) bertanggung jawab terhadap 50% output manufaktur dan 65% dari ekspor. Yang sangat mengejutkan, proporsi ini sedikit berubah selama 1966-1986. Meskipun jumlah perusahaan di Taiwan meningkat 315 persen antara 1966-1986, ukuran rata-rata tumbuh hanya 15 persen. Sebaliknya, di Korea Selatan, di mana perusahaan raksasa yang terintegrasi secara vertikal mendominasi ruang lingkup ekonomi, pada periode yang sama menunjukkan hampir sebaliknya: ukuran perusahaan berkembang 300%, sementara jumlah total perusahaan hanya tumbuh 10%.

Tukaran Samping (Cultural Passes)

Kita melihat pola transformasi serupa dalam reproduksi di antara kategori kedua hubungan sosial yang penting bagi bisnis Cina, yaitu pola ikatan lateral dan resiprokal, yang dikenal sebagai *guanxi.* Bila jaringan keluarga di kalangan Cina perantauan bersifat hierarkis dan ditandai oleh rentang kontrol yang pendek, *guanxi* cenderung (relatif) egaliter, resiprokal,

dan luas jangkauannya. Dipremiskan atas dasar hubungan resiprositasnya yang relatif setara, *guanxi* menarik bukan pada tidak menyebarnya norma-norma "non-ekonomi" tugas filial tetapi pada kepercayaan yang dievaluasi ulang secara teratur terhadap jalannya hubungan tersebut. Khususnya, hubungan tersebut juga diperlancar dengan hadiah-hadiah, makan malam, dan pertukaran sosial yang lain. Mereka yang aktif dalam jaringan *guanxi* mungkin termasuk kerabat jauh, bekas teman sekolah, orang-orang dengan nama keluarga yang sama, dan di antara Cina perantauan, orang-orang dari bagian Cina yang sama atau orang-orang yang berbicara dengan dialek yang sama.

Guanxi ditarik ke dalam beragam tugas ekonomi, termasuk organisasi produksi dan distribusi produk akhir. Namun, dengan adanya nilai penting sentral akumulasi modal di dalam bisnis modern, yang paling menonjol dari ciri-cirinya adalah cara mereka digunakan untuk memobilisasi modal. Sebagaimana di Asia Tenggara, di Taiwan baru sekaranglah pasar modal digunakan sebagai sumber daya modal investasi. Mirip dengan itu, meskipun di Korea dan Jepang pada era awal pemerintah memberikan pinjaman berbunga rendah kepada perusahaan-perusahaan bisnis tertentu, di Taiwan dan (pada tingkat yang kurang konsisten) keuangan pemerintah Asia Tenggara telah memainkan peranan yang kurang penting dalam ledakan ekonomi mutakhir.[7] Yang jauh lebih penting adalah reinvestasi keuntungan dan pasar uang tidak resmi yang bekerja melalui jaringan keluarga, rekan dan sejawat *guanxi*. Di Taiwan hingga hari ini, pinjaman yang tidak aman ini—khususnya dilakukan tanpa kontrak formal dan dengan demikian tanpa kekuatan sanksi negara—merupakan sumber dominan modal investasi. Di dalam dunia kapitalisme Taiwan yang kompetitif, modal swasta ini memungkinkan para

---

[7] Generalisasi ini harus dikualifikasikan secara serius untuk beberapa negara Asia Tenggara dewasa ini. Lihat esai mengenai Asia Tenggara dalam tulisan Haggard, Lee dan Maxfield (1993).

pengusaha merespons dengan lebih cepat kesempatan bisnis yang baru ketimbang bila mereka diwajibkan melamar untuk mendapatkan pinjaman bank. Tetapi sifat yang benar-benar menonjol dari sistem tersebut adalah kenyataan bahwa ia didasarkan pada hubungan kepercayaan yang dipersonalisasikan, bukan karena pemaksaan negara. Kita di sini menyaksikan salah satu perbedaan paling fundamental antara kapitalisme Barat dan Cina perantauan yang modern (bandingkan dengan Fukuyama 1995:65-82; Redding 1990:237).

Ikatan *guanxi* juga bekerja untuk menyeimbangkan sebagian keterbatasan struktural bisnis berbasis keluarga. Meskipun para anggota keluarga secara khusus menggunakan kontrol puncak, kebanyakan perusahaan keluarga yang besar memiliki paling tidak beberapa pemegang saham yang bukan kerabat. Individu-individu ini seringkali membentuk kalangan dalam pemilik perusahaan, kalangan yang secara menarik mungkin tidak memasukkan anak laki-laki tertua sang pemilik. Dengan terdiri atas kerabat dan non kerabat, hierarki lebih besar yang tumpang tindih ini merupakan inti kelompok bisnis Cina di Taiwan dan Asia Tenggara, sehingga memberi para anggotanya akses ke modal, informasi, dan sumber daya manusia yang jauh lebih besar ketimbang keluarga patrilinial sendiri. Lagi-lagi berbeda dengan Jepang, kelompok pemilik keluarga dan non-keluarga yang dihubungkan oleh *guanxi* ini cenderung lebih dipusatkan pada kelompok bisnis tunggal ketimbang memperluas antara kelompok-kelompok.

Penelitian terhadap *guanxi* dan bisnis telah membantu mengoreksi citra baku mengenai masyarakat Cina yang telah tersaring ke dalam media populer dan akademik yang didasarkan pada pemahaman Konfusianisme yang diidealisasi secara tekstual. Didasarkan pada model-model keluarga dan hierarki, citra baku ini melupakan kenyataan bahwa proporsi Cina Asia Tenggara yang paling makmur cenderung jauh menyimpang dari pusat-pusat ortodoksi Konfusian (Vogel 1991:84). Citra baku tersebut juga mencegah kita melihat rangkaian hubungan lateral luar biasa yang begitu penting

dalam kehidupan sosial dan bisnis Cina dan dari pemahaman bahwa bahkan dalam keluarga terdapat gagasan alternatif mengenai nilai-nilai Konfusian, terutama di pihak perempuan.

Apa persisnya hubungan antara bisnis Cina dalam masyarakat mayoritas Cina dan di Asia Tenggara? Kualitas organisasi bisnis Cina dibahas sebelum berangkat pada peranan yang baru dan agak lebih ambigu ketika diproyeksikan ke dalam dunia di mana Cina hidup sebagai minoritas dalam setting kolonial atau pasca kolonial. Di Taiwan dan Hong Kong, kita tahu, jaringan *guanxi* digunakan tidak hanya untuk urusan ekonomi tetapi juga untuk memobilisasi aliansi demi tujuan politik. Di negara-negara Asia Tenggara non-Cina, tempat Cina hanya sebesar 1,5 persen dari keseluruhan penduduk (di Filipina) atau sebanyak 33 persen (di Malaysia, lihat Mackie 1993: 163), jaringan yang sama ini tidak hanya berfungsi memperlancar bisnis tetapi juga memberikan pengaruh politik di mana pengaruh jabatan sebaliknya lemah. Walaupun dibangun dari bawah, *guanxi* di beberapa negara Asia Tenggara menjangkau hingga ke stratosfir politik.[8]

Pribumi dan Cina di Asia Tenggara

Tidak ada aspek ekonomi dan budaya Asia Tenggara yang mengundang banyak kontroversi sebanyak dominasi massif usaha swasta yang dipegang oleh Cina. Meskipun banyak program pemerintah yang ditujukan untuk membantu bisnis pribumi, dominasi Cina dalam sektor swasta tetap kuat atau sesungguhnya mengalami peningkatan di banyak negara Asia Tenggara sejak tahun 1950-an. Untuk mengambil salah satu contoh saja, di Indonesia Cina hanya 4 persen, tetapi mereka diperkirakan menguasai 70persen perusahaan swasta skala menengah dan besar. Penguasaan mereka terhadap perusahaan-perusahaan yang sahamnya diperdagangkan di Bursa Efek Jakarta, oleh kebanyakan perkiraan bahkan lebih besar lagi

[8] Lihat pernyataan Ezra Vogel bahwa di Cina tradisional, jaringan *guanxi* seringkali dan bahkan terutama digunakan "untuk memperoleh akses kepada para pemimpin untuk membagi kekuasaan" (Vogel 1991: 87).

(lihat Hefner, dalam volume ini; Robison 1986; Winters 1996: 191-194). Di antara sedikit perekonomian Asia Tenggara di mana peranan non-Cina akhir-akhir ini meluas adalah Vietnam, di mana pemerintah mengusir ratusan ribu etnik Cina tidak lama setelah Perang Cina dan Malaysia, di mana pemerintah telah melancarkan program pengembangan bisnis yang sekalipun menimbulkan banyak kontroversi tapi dapat dipercaya (Sieh Lee 1992:104).

Peranan Cina dalam kehidupan ekonomi Asia Tenggara telah lama menarik perhatian para pengamat asing dan memunculkan spekulasi mengenai mengapa Cina menikmati keuntungan komparatif yang mereka peroleh. Sejumlah penjelasan telah disampaikan; namun yang menarik kebanyakan penjelasan paling mutakhir merujuk pada kultur Konfusianisme. Sekarang ini pakar kewilayahan akan sepakat dengan komentar Jamie Mackie bahwa rujukan pada nilai-nilai Konfusian klasik di Asia Tenggara sedikit sekali membantu sehingga "paling baik dihindari sama sekali". Pertimbangan seperti itu paling baik dihindari bukan karena kebudayaan dan organisasi memainkan peranan yang kecil dalam bisnis Cina, tetapi karena ciri-ciri yang relevan dengan keberhasilan bisnis lebih spesifik dan praktis ketimbang ciri-ciri yang ditekankan dalam laporan-laporan yang menunjukkan pentingnya peran nilai-nilai Konfusianisme.

Juga ada persoalan lain di sini, yaitu berkaitan dengan profil budaya para imigran Cina di Asia Tenggara. Misalnya, dalam esainya tahun 1992, seorang pakar mengenai Cina Asia Tenggara, yang berbasis di Hong Kong, yaitu Wang Gungwu (1992) mencatat bahwa hampir semua imigran Cina di Asia Tenggara berasal dari kelas sosial yang tidak mungkin membuka pada tradisi Konfusian Cina Mandarin yang tinggi. Sebagaimana telah dicatat oleh Wang Gungwu dan Mackie —tema-tema bergema yang juga disajikan oleh Peter L. Berger (1988)— tradisi rakyat yang ditampilkan oleh para imigran menggabungkan kepercayaan Taois, Budhis, dan animisme rakyat, juga nilai-nilai Konfusianisme rakyat.

Suatu Permulaan Awal?

Oleh karena itu, kebanyakan upaya untuk menjelaskan peranan ekonomi Cina di Asia Tenggara telah memusatkan perhatian pada pengaruh institusional politik-ekonomi yang khusus ketimbang nilai-nilai yang abadi. Misalnya, berdasarkan karya antropolog Cina, Maurice Freedman (1959, 1966), beberapa analis telah mengedepankan apa yang mungkin disebut, untuk meminjam kalimat lain dari Jamie Mackie, model "suatu permulaan awal" keberhasilan ekonomi Cina. Penjelasan ini menekankan bahwa para imigran Cina di Asia Tenggara berasal dari masyarakat di mana alat-alat perdagangan telah tersebar baik sebelum Cina memulai migrasi mereka. Item yang paling menonjol dalam kotak alat-alat ini adalah keakraban dengan penggunaan uang dan lembaga-lembaga untuk mengelola investasi dan kredit. Dengan pengetahuan ini, maka Cina bisa beradaptasi lebih cepat daripada orang pribumi terhadap peluang-peluang dagang Asia Tenggara pra kolonial dan modern.

Persoalan dengan penjelasan ini lebih terletak pada apa yang harus dikatakan mengenai Cina ketimbang dalam penegasan implisitnya bahwa keterampilan dasar dagang belum tersebar luas di kalangan orang-orang Asia Tenggara ketika kedatangan orang Cina. Sebagaimana ditunjukkan studi Denys Lombard (1990) dan Anthony Reid (1993), pandangan seperti itu merepresentasikan suatu penyederhanaan yang berlebihan terhadap sejarah ekonomi Asia Tenggara. Sebenarnya, ada aktivitas perdagangan yang luar biasa di laut Asia Tenggara sejak awal hingga era pasca klasik (misalnya, pasca abad ke-15). Selama apa yang disebut oleh Anthony Reid (1993) sebagai "abad dagang" Asia Tenggara (dari 1450 hingga 1680 dengan puncaknya dari 1570 hingga 1630), orang-orang Asia Tenggara dan Cina bekerja sama dalam usaha perdagangan, bertukar dan memperbaharui teknologi kelautan mereka, dan menciptakan salah satu zona perdagangan yang paling makmur (bandingkan Kathiritamby-Wells dan Villiers 1990).

Penting untuk mengingat sejarah ini, sebagian bukan untuk

menunjukkan bahwa kebudayaan pribumi Asia Tenggara tidak komersial atau "tradisional' dengan cara yang bertentangan dengan perdagangan. Bahkan sebelum abad perdagangan, penggunaan uang telah tersebar di Asia Tenggara (Wicks 1992). Hingga zaman ledakan perdagangan dalam volume penuh, perekonomian lokal mengandalkan percampuran eklektik uang tembaga Cina, perak Jepang, dan emas perak dari Amerika Iberia. Juga terdapat perdagangan yang hidup dalam tanaman komersial ekspor, termasuk yang paling terkemuka adalah lada, pala, dan cengkeh. Perdagangan ini merangsang perluasan perkebunan komersial ke bagian Nusantara yang belum digarap dan juga mendorong permintaan akan barang-barang mewah dari India dan Cina. Meskipun manufaktur Asia Tenggara tidak diekspor ke Cina dan India (Reid 1993:32), para pedagangnya memainkan peranan dominan dalam bidang keuangan dan organisasi pelayaran perdagangan yang luas yang mengangkut barang-barang ke dan dari daerah-daerah tujuan di Asia. Laporan Portugis abad ke-17, merujuk pada Jawa—orang yang dilihat oleh orang-orang Eropa abad ke-19 sebagai petani yang cinta tanah yang janggal berlayar di laut—sebagai "orang yang paling berpengalaman dalam kiat navigasi" (dikutip dalam Reid 1993:36).

Ada bukti lain mengenai dampak perdagangan yang berjangkau jauh terhadap kebudayaan dan masyarakat pada waktu itu. Misalnya, terjadi pertumbuhan urban yang berkelanjutan dan bersamanya, pergeseran yang menonjol dalam hal kekuasaan yang bergerak dari negara agraris pedalaman ke kota-kota maritim berorientasi-perdagangan (Lihat Reid 1993: 216). Pada periode yang sama muncul bagian penduduk wilayah tersebut yang tidak lagi berorientasi subsisten tetapi secara aktif memproduksi untuk ekonomi dunia. Sama hebatnya, sebagaimana dicatat Lombard, konsep pribadi baru yang rasional dan individualistik mulai masuk ke dalam agama, struktur sosial, dan seni. (Namun, individualisme baru ini sebagian besar masih meminggirkan perempuan; lihat Lombard 1990:174-175). Akhirnya, dalam dunia politik, kita

melihat tekanan di pusat-pusat urban ke arah representasi yang mendamaikan (*conciliar*) dan pembatasan-permbatasan terhadap wewenang raja-raja (Reid 1993:252).

Ujung-ujungya, ledakan komersial ini berakhir karena upaya gabungan para penjajah Eropa dan penguasa pribumi yang absolut. Berbeda dengan rekan mereka di Eropa Barat Laut (Hall 1986), para penguasa pribumi melihat sedikit keuntungan dalam mendorong usaha perlindungan terhadap kekayaan atau pertumbuhan perdagangan yang ekspansif. Karena terancam oleh kekuasaan pedagang-pedagang independen, para penguasa mengadakan perjanjian-perjanjian. Melalui perjanjian-perjanjian inilah orang-orang Eropa mengamankan hak monopoli terhadap barang-barang perdagangan yang menguntungkan dalam pertukaran untuk pembayaran kepada istana dan dukungan militer terhadap raja. Ada pula faktor lain yang memberikan sumbangan pada keruntuhan besar-besaran perdagangan Asia Tenggara (Reid 1993:303). Namun, fakta yang paling dasar adalah pada tahun 1700, porsi perdagangan antarpulau yang menguntungkan berada di tangan Eropa; kelas pedagang, yang pernah terkonsentrasi di pelabuhan-pelabuhan Asia Tenggara telah dihancurkan; dan warga urban mengalami penyusutan. Kebangkitan regional kelas pedagang pribumi baru dimulai pada akhir abad ke-20.

Semua ini adalah untuk mengatakan bahwa apa pun manfaatnya menyangkut Cina, teori permulaan awal (*an early start*) keuntungan komparatif Cina menggambarkan potret yang terlalu sederhana mengenai budaya ekonomi Asia Tenggara. Ia gagal untuk menekankan keberadaan tradisi perdagangan yang sebelumnya dan mengabaikan signifikansi penghancurannya di tangan para penguasa absolut dan penjajahan Eropa.

Kapitalisme Komprador

Varian lebih canggih argumen teori permulaan awal mengakui tonggak-tonggak historis ini dan menekankan fakta tambahan bahwa selama era penjajahan itu sendiri, kekuasaan Barat menggunakan Cina sebagai penengah komprador. Mes-

kipun dilarang memiliki tanah atau bekerja dalam pemerintahan, Cina direkrut untuk memungut pajak, mengelola perdagangan opium negara penjajah yang luas dan memainkan peran tingkat menengah dalam usaha-usaha yang dimiliki negara (Rush 1990; Vitalis 1992). Melalui tatanan ini dan tatanan lainnya, Cina mampu mengukuhkan genggaman yang berarti terhadap industri, keuangan, dan perdagangan pedesaan di banyak bagian Asia Tenggara. Meskipun di beberapa wilayah usahawan pribumi menjalankan usaha mereka sendiri, tidak ada kelompok etnik pribumi yang bisa menyamai luasnya kekuasaan ekonomi Cina lintas wilayah secara keseluruhan.

Pada awal era kemerdekaan, rezim nasionalis di seluruh wilayah tersebut menekan bisnis Cina dan mencurahkan subsidi dan kontrak kepada para usahawan pribumi. Karena korupsi dan inefisiensi, sebagian besar program ini terbukti tidak efektif (McVey 1992:11). Pada saat yang sama, para elite politik seringkali membuat perjanjian rahasia dengan segmen komunitas Cina dengan menukar kontrak pemerintah dan proteksi pembayaran, saham bisnis, atau membantu memulai perusahaan mereka sendiri. Walaupun mitra Cina menikmati sukses, kesempatan mereka untuk memperoleh pengaruh politik hingga hari ini masih sangat kecil. Dengan demikian, telah teramati bahwa di banyak negara Asia Tenggara, bisnis-bisnis Cina rawan terhadap manipulasi para elite penguasa yang menyedot sewa tanpa khawatir klien mereka akan memobilisasikan dukungan dari publik yang dirugikan (Anderson 1983: MacIntyre 1994; Yoshihara 1988).

Keuntungan dari Atas

Cina mungkin telah menikmati beberapa keuntungan yang *head-start* terhadap rekan pribumi mereka. Dan pada era penjajahan sebagian di antara mereka tentu saja paling banyak memperoleh hak-hak istimewa politik-ekonomi, sebagiannya melanjutkan dengan mitra mereka pada era kemerdekaan. Betapa

pun signifikan keuntungan ekonomi-politik ini—dan memang benar-benar signifikan—namun tampak bahwa ini sendiri tidak menjelaskan keberhasilan ekonomi Cina. Lagi-lagi, dan tidak hanya di Asia Tenggara tetapi di bagian lain Pasifik dan Amerika, orang-orang bisnis Cina telah menunjukkan kemampuan yang luar biasa untuk bangkit dari kemiskinan dan merespons secara cepat kesempatan-kesempatan baru. Kadang-kadang mereka berhasil bahkan walaupun menghadapi diskriminasi sistematis. Dengan demikian, penjelasan-penjelasan politik yang dari atas ke bawah tidak bisa menjadi narasi yang menyeluruh; juga harus ada organisasi dari bawah ke atas yang menjamin keberhasilan bisnis Cina. Kita telah melihat sebagian preseden organisasional yang dibawa Cina ke dalam aktivitas bisnis mereka. Ada dua isyarat tambahan mengenai keuntungan kultural Cina atas rival pribumi mereka. Keuntungan pertama berkaitan dengan organisasi masyarakat dan yang kedua, berkaitan dengan keluarga.

Para imigran Cina yang datang ke Asia Tenggara dengan cepat direkrut ke beragam organisasi, termasuk jaringan kekerabatan, asosiasi kelompok dialek, kamar dagang dan industri, serta organisasi bantuan timbal-balik. Organisasi-organisasi tersebut menyerap para imigran ke dalam jaringan sosial multi-tujuan dan memberikan mereka akses ke perumahan, pekerjaan, kontak bisnis, dan modal. Meskipun asosiasi-asosiasi ini termasuk ke dalam ikatan resiprositas lateral *guanxi* yang dibahas Hamilton untuk Taiwan, asosiasi-asosiasi itu mencakup hubungan-hubungan bersifat hierarkis yang menentukan. Antara lain, misalnya, ikatan-ikatan vertikal kontrak atau tenaga kerja yang masuk melalui seorang imigran akan membiayai perjalanannya dan mukimnya di Asia Tenggara. Ikatan ini juga mencakup perklienan dalam struktur perdagangan vertikal, seperti jaringan luas yang mengaitkan banyak bagian Asia Tenggara dengan perdagangan opium (Rush 1990:97).

Baik vertikal maupun horizontal, jaringan hubungan ekonomi di kalangan imigran Cina di Asia Tenggara berada

pada kontras yang ditandai pada tekstur interdependensi ekonomi yang berkurang di kalangan migran pribumi. Tania Li pernah mengamati bahwa para imigran Melayu yang datang ke Singapura "memiliki sedikit hubungan ekonomi langsung di kalangan mereka sendiri". Dengan mengandalkan orang-orang non-Melayu untuk bekerja, orang-orang Melayu berinteraksi di kalangan mereka sendiri dalam batasan-batasan yang sebagian besar bersifat non-pasar: kegairahan dan sosiabilitas kehidupan sehari-hari, terutama kepentingan untuk menegaskan indentitas Melayu dalam kota Cina yang mencolok; pembantu sukarela selama darurat; dan dalam pertukaran timbal balik hadiah dan tenaga kerja pada saat perkawinan, pemakaman, dan bagian upacara kehidupan yang lainnya.

Kita tahu dari laporan-laporan mutakhir mengenai kota-kota Asia Tenggara bahwa para imigran Cina benar-benar seringkali mengandalkan orang-orang dari etnis yang sama atau dari wilayah yang sama untuk memudahkan adaptasi mereka terhadap kehidupan kota. Walaupun segregasi pasar dari kehidupan sosial intra-etnik yang digambarkan oleh Li mengenai Melayu Singapura tidak sepenuhnya bisa digeneralisasikan untuk latar Asia Tenggara, dan kemudian persoalan lebih dasar dari Li dan Mackie adalah bahwa tidak ada kelompok etnik yang bisa menyamai Cina dalam keluasan dan keragaman jaringan mereka. Jaringan ini berawal pada tingkat lokal sehingga memberikan akses ke sumber daya subsisten dasar dan meluas pada keuangan tinggi dan dewasa ini ke bisnis internasional.

Dengan adanya sifat personalistik ikatan ini, keliru bila menduga bahwa mayoritas orang Cina memiliki akses penuh ke sumber daya sosial dan material ini. Segala sesuatu tergantung pada hubungan jaringan seseorang, tidak hanya identitas generik sebagai Cina. Banyak Cina adalah pekerja yang miskin dan tidak pernah menjadi yang lainnya. Sebagai tambahan, para imigran Cina sangat konsisten membedakan Hokkien dari Hakka, orang Kanton dari orang Hainan dan imigran generasi pertama (dikenal di Indonesia sebagai totok)

dari peranakan yang tinggal di wilayah tersebut selama beberapa generasi.[9] Tidak semua Cina bekerja sama secara setara dengan yang lain; memang, kebanyakan membangun ikatan mereka berdasarkan identitas sosial yang lebih sempit ketimbang kategori "Cina" itu sendiri. Namun, efek utama asosiasi Cina sangat penting. Cukuplah orang mengamankan akses ke sumber daya yang memadai untuk menjamin representasi Cina yang secara luas tidak proporsional dalam jajaran usaha berskala menengah dan besar bahkan di dalam absennya patronase negara.

Keuntungan kedua yang dinikmati orang Cina berkaitan dengan struktur keluarga mereka dalam hubungannya dengan struktur keluarga kebanyakan orang Asia Tenggara pribumi. Meskipun kekerabatan matrilinial atau patrilinial hadir dalam beberapa komunitas pribumi (termasuk Minangkabau dan Vietnam), kebanyakan orang Asia Tenggara memiliki sistem kekerabatan bilateral atau kognatik. Sebagaimana dengan kekerabatan di Eropa Barat dan Amerika Serikat (juga kognatik), ciri kunci jenis kekerabatan ini adalah bahwa ia dibangun di sekitar keluarga batih yang terkait dengan cara seperti kisi dengan keluarga yang lain. Tidak ada struktur korporasi yang abadi atau kekayaan material yang menyatukan keluarga dalam suatu kelompok multi-keluarga seperti yang ditemukan secara khas di masyarakat-masyarakat yang diorganisir di sekitar keturunan unilineal. Berdasarkan fakta ini, para antropolog menekankan bahwa kekerabatan kognatik paling lazim dalam masyarakat di mana penduduknya mobil (sebagaimana masyarakat Eropa Barat dan Asia Tenggara) dan karena alasan apa pun, kelompok multi-keluarga tidak memainkan peranan signifikan dalam manajemen sumber daya seperti tanah pertanian atau dalam urusan pemerintahan dan militer (Buchler dan Selby 1968).

Dengan sendirinya, keturunan unilineal sebagaimana

---

[9] Pokok persoalan ini dibahas di dalam perspektif perbandingan Asia Tenggara di dalam tulisan Skinner, 1996.

dipertentangkan dengan kekerabatan kognatik tidak mengungkapkan apa pun tentang keuntungan ekonomi komparatif. Terutama, ada banyak masyarakat dengan sistem keturunan unilineal yang tidak pernah menggunakan sistem tersebut untuk beradaptasi dengan pasar modern; sebaliknya, ada masyarakat yang lain (seperti kebanyakan mereka di Eropa Barat) yang berhasil secara ekonomi tanpa keturunan unilineal. Lebih penting dari keturunan unilineal itu sendiri adalah cara di mana potensialitas korporasi di dalam sistem keturunan patrilinial Cina dimanfaatkan untuk tugas-tugas ekonomi. Mengenai masalah ini, ada sebuah dunia perbedaan antara Cina dan orang-orang pribumi Asia Tenggara. Sebagaimana telah kita lihat, patriakh Cina mampu menarik tenaga kerja tanpa upah dari istri dan anak-anak mereka sebagai sumber daya dalam urusan ekonomi. Sama pentingnya adalah jaringan yang dihasilkan dari hubungan patrilinial yang ditarik secara ekstensif ke dalam urusan ekonomi (bandingkan dengan Redding 1990). Kekerabatan dan bisnis memang bekerja sama dengan erat.

Meskipun sebagian detilnya tidak sepenuhnya bisa digeneralisasikan, potret Tania Li mengenai cincin Melayu Singapura memang benar bagi banyak pribumi Asia Tenggara. Keluarga Cina menarik pemasukan dan menyumbang tenaga kerja tanpa upah ke dalam usaha keluarga karena perusahaan tersebut dianggap sebagai sebuah urusan korporasi. Sebaliknya, orang-orang "Melayu" tidak berharap anggota keluarga mana pun, baik pasangan maupun anak, untuk bekerja tanpa bayar dan menarik modal untuk bisnis keluarga. Dengan kekerabatan individualis, orang tua Melayu merasa bahwa setiap individu memiliki hak terhadap pekerjaannya sendiri atau penghasilannya. Karenanya, orang tua mentolerir ketidakinginan para anak untuk bekerja di bawah wewenang orang tua. Secara bercerita (dan sesuai dengan situasi di Jawa), Li mencatat bahwa ketidakinginan ini terutama kuat di kalangan anak laki-laki—kategori kerabat yang sama, yang di kalangan Cina paling sistematis ditarik ke dalam perusahaan patriakh.

Kemudian pada akhirnya, ketika para pengusaha Melayu benar-benar mempekerjakan para anggota keluarga, mereka cenderung membayar dengan tarif pasar atau memberikan hadiah. Lagi-lagi, "akibatnya orang-orang Melayu tidak bisa mengandalkan keluarga batih sebagai sumber daya bisnis". Konsekuensi ekonomis dari hal ini pada gilirannya terlihat pada citra Li mengenai kedai makanan Melayu pada jam-jam ramai. Pemiliknya sudah letih, dan kedai benar-benar tutup; sementara tetangga Cinanya tetap buka dengan memanfaatkan tenaga kerja anak yang tidak dibayar.

Tentu saja potret Li mengenai Melayu Singapura tidak sesuai dengan semua detil kehidupan keluarga di kalangan orang-orang Asia Tenggara. Orang-orang Khmer dan Jawa cenderung lebih sadar "muka" ketimbang rata-rata orang Melayu. Sesuai dengan penekanan ini, keluarga-keluarga dari latar belakang etnik ini menekankan rasa hormat bahkan rasa takut terhadap orang tua (terutama bapak) sebanding dengan idiom-idiom cinta dan kasih sayang. Namun, dalam kasus ini juga, situasi tipikal berkenaan dengan kekerabatan dan bisnis memberikan perbedaan yang mencolok dengan Cina. Dengan menekankan wewenang patrilinial dan kecenderungan korporasi kekerabatan, Cina mengajarkan anak laki-laki untuk melihat kekayaan keluarga sebagai kekayaan di mana mereka memiliki saham. Sebaliknya, kekerabatan kognatik yang lazim di kalangan pribumi Asia Tenggara memberlakukan pola-pola akumulasi berbasis kekerabatan yang berhenti secara temporer dan menyebar secara organisasional. Para orang tua dengan sengaja menarik anak yang dewasa terlalu langsung ke dalam tugas-tugas ekonomi secara eksplisit; sebagaimana Melayu Singapura, mereka cenderung memberikan "hadiah" ketimbang gaji kepada para anggota keluarga. Untuk mengutip Peletz, "Kekerabatan dan bisnis tidak—atau paling tidak jangan—bercampur. Kekerabatan diisolasi dari perubahan pasar dan pencapaian kepentingan diri yang berubah. Sejumlah peneliti di Asia Tenggara kepulauan telah mencatat antipati serupa terhadap "ekonominasi" eksplisit ikatan

keluarga (Banks 1983; Djamour 1959; Swift 1965). Fenomena tersebut juga lazim di bagian dunia yang lain, bahkan di masyarakat yang sebaliknya sangat komersial (Parry dan Bloch 1989:6). Di sini di Asia Tenggara sifat tersebut memberikan titik kunci perbedaan antara penduduk pribumi dan Cina.

Perempuan sebagai Usahawan

Sekalipun keluarga Asia Tenggara khas lemah kecenderungan korporasinya dalam urusan bisnis, namun mereka benar-benar memiliki aset yang jelas. Mengendurnya wewenang patriarki (relatif bagi Cina), penekanan pada komplementaritas gender (paling tidak idealnya), bukan subordinasi perempuan terhadap suami (Atkinson dan Errington 1990; Peletz 1996:257-308), dan kepedulian terhadap otonomi di antara anggota keluarga yang sudah dewasa—di Asia Tenggara, ciri-ciri kekerabatan ini serta yang lainnya terbukti kondusif bagi gerakan perempuan keluar rumah dan masuk ke dalam usaha ekonomi. Sebagaimana pernah ditunjukkan antropolog Hy van Luong, bahkan di lingkungan Vietnam yang berinfleksi Konfusian, telah lama ada *modus vivendus* antara ideologi subordinasi perempuan Konfusian dan keterlibatan praktis perempuan dalam usaha. Kita harus menambahkan terhadap daftar pengaruh ini kenyataan bahwa ketidakpedulian untuk mencari uang cenderung untuk dilihat sebagai sifat yang tak menyenangkan di kalangan laki-laki. Sebaliknya, kecenderungan tertentu terhadap uang ditolerir bahkan dikagumi di kalangan perempuan. Semua kualitas ini memberikan sanksi kultural bagi tarif yang tinggi untuk tenaga kerja perempuan dan usaha di luar rumah tangga, pola sosial yang sudah lama menandai masyarakat Asia Tenggara (Reid 1988:146-181).

Namun, cerita mundur yang pernah dilaporkan Luong mengenai perempuan Vietnam pada zaman modern juga memiliki bandingannya di bagian lain Asia Tenggara. Luong menunjukkan bahwa di lembah Sungai Merah peran perempuan dalam perdagangan telah berubah secara mencolok sejak akhir abad ke-19 dengan menurunnya peranan ekonomi perempuan

sampai sekarang ini yang dulunya tinggi. Alasannya tampak beragam, tetapi sebagian bisa digeneralisasi untuk bagian lain Asia Tenggara. Pada zaman penjajahan, ada peningkatan pengaruh model Eropa bahwa laki-laki sebagai pencari nafkah dan perempuan sebagai ibu rumah tangga. Juga penting adanya fakta bahwa laki-laki khususnya berpartisipasi dalam pendidikan massa sebelum sejumlah besar perempuan melakukannya, pada saat perusahaan berskala menengah dan besar menjadi semakin tergantung pada orang yang melek huruf. Akhirnya, jangan dilupakan bahwa pada abad ini keterlibatan perempuan dalam mencari uang yang kikir telah kehilangan sebagian stigmanya —walapun tidak terjadi di mana-mana. Namun, paling tidak, di kalangan kelas menengah baru, bisnis kini adalah di mana aksi, dan laki-laki telah bergerak untuk bergabung dalam permainan status tinggi (McVey 1992:24). Semua faktor ini telah menekan partisipasi perempuan dalam usaha dan meningkatkan partisipasi laki-laki. Kemuduran dalam peran bisnis perempuan cenderung menguat dalam perusahaan berskala menengah dan atas. Bukan kebetulan, ini juga merupakan bidang di mana pelaku pribumi terlibat dalam kontak yang intensif dengan Cina, Jepang, Eropa, dan Amerika. Banyak di antara mereka memiliki gagasan sendiri mengenai profil gender yang tepat bagi para manajer bisnis.

Budaya Konsumsi

Fokus sebagian besar dari diskusi sampai kini adalah mengenai sisi produksi dan organisasi budaya pasar: bagaimana para pelaku ekonomi melangsungkan bisnis mereka, bagaimana mereka berhubungan dengan orang lain, siapa yang tampak cocok dengan lingkungan pasar yang baru dan siapa yang tidak. Namun, ada sisi lain bagi transformasi pasar yang melanda Asia Timur dan Tenggara. Ia tidak menaruh perhatian pada produksi tetapi pada distribusi penghasilan dan kekayaan, lebih khusus lagi, penggunaan kekayaan seperti dikonsumsikan sebagai barang dan jasa.

Isu yang lebih umum di sini, distribusi kekayaan baru

merupakan topik yang memberikan kemungkinan untuk analisis ekonomi yang agak konvensional dan ia telah menjadi fokus sejumlah studi yang baik oleh kalangan ekonom dan ilmuwan politik di Asia Timur dan Tenggara (lihat, misalnya Hill 1992). Namun, konsumsi merupakan isu yang sama sekali lain dan sebelum menutup catatan ini kita perlu membicarakannya dalam beberapa kata.

Dalam sistem ekonomi arus utama, konsumsi sudah sejak lama dikaitkan dengan gagasan kemanfaatan yang dianggap sebagai sesuatu yang mengalir lebih kurang langsung dari kekayaan objektif dari suatu barang tertentu. Kita makan untuk menghilangkan lapar, minum untuk menghilangkan haus, dan lain sebagainya. Di sini tidak ada yang misterius atau menarik dari sudut pandang ekonomi. Namun, dalam bidang antropologi, sosiologi, kajian media, dan manajemen suatu pendekatan baru dan tidak terpisah-pisahkan terhadap studi konsumsi telah berkembang pada tahun 1980-an dan 1990-an. Pendekatan baru ini menekankan bahwa kemanfaatan barang didefinisikan tidak hanya dari segi kualitas material dan kebutuhan batin tetapi dalam hubungan dengan pandangan hidup tertentu yang ditandai oleh "bentuk-bentuk pemuasan yang terorganisir secara sosial" (Leiss 1976:9; lihat juga Appadurai 1986:29; Orlove dan Rutz 1989). Kemudian konsumsi bukan tindakan nafsu tanpa bentuk yang tidak dapat dimengerti dari sisi ekonomi. Sebaliknya, konsumsi terlibat dalam identitas dan secara sosial bersifat komunikatif, juga teknis atau material. Secara bergantian, terpesona atau ditolak oleh parade perbedaan sosialnya, orang menggunakan konsumsi untuk "mengkomunikasikan dengan orang lain kaitan mereka dengan sejumlah atribut sosial abstrak yang rumit (seperti status), dengan demikian mengidentifikasikan diri mereka sendiri di dalam struktur sosial" (Leiss, Kline, dan Jhally 1986:243). Melalui proses seperti itu, konsumsi menandai perbedaan sosial dengan cara yang ekspresif, terbuka, dan membantu menciptakan kembali nilai-nilai terhadap tindakan dalam bentuk yang kasat mata (Hefner 1990:159; Douglas dan Isherwood 1979:67; Sahlins 1976:178).

Dalam satu pengertian, adalah mengejutkan bahwa budaya konsumsi belum menjadi bidang penelitian yang penting di Asia Timur dan Tenggara. Di antara masyarakat lokal sendiri, terutama, topik tersebut menjadi objek kepentingan yang mendalam. Di desa pegunungan yang terpencil di Jawa (Hefner 1983), di tempat kumuh Manila dan Jakarta, dan di pinggiran kota Bangkok barat dan Taipeh yang subur, sebenarnya setiap orang dewasa menyadari perubahan cara orang mengkonsumsi kekayaan. Beberapa orang sangat terbuka terhadap gaya yang baru, tetapi yang lainnya enggan. Akibatnya, di seluruh Asia Timur dan Tenggara ada perdebatan hangat mengenai kesopanan dan kewajaran bentuk konsumsi yang baru.

Di luar ruang lingkup tulisan ini untuk memetakan aspek budaya konsumsi ini secara detil. Tetapi harus ditekankan satu hal. Awal abad ini diramalkan secara luas bahwa penyebaran kapitalisme ke bagian dunia yang lain akan menarik semua masyarakat modern ke dalam sangkar besi suram yang sama (sebagaimana dinyatakan Weber) yang ditandai oleh antara lain, organisasi birokrasi yang rasional, pemikiran sekular dan nilai-nilai individualistik. Ekspansi pasar dan komersialisasi segmen kehidupan manusia yang luas kini telah terjadi di banyak dunia. Begitu kita menilai dampaknya, memang tampak seolah-olah perubahan-perubahan ini telah memperkenalkan tekanan pasar yang berkonvergensi. Dari situ konsumsi "yang mengglobal" dan status tersebut mengidealkan dukungannya. Namun, untuk meminjam sebuah frasa dari antropolog Robert Weller, penyebaran konsumsi kapitalis "belum terbukti semata-mata menjadi gerakan kemenangan pasar terhadap segala yang lain". Dorongan rasionalitas pasar yang melampaui batas-batas wilayah ekonomi tradisional menyebabkan ketegangan antara pandangan tentang barang berorientasi pasar dan pandangan para tradisionalis, moralis, utopi, dan yang lainnya yang menekankan bahwa beberapa wilayah kehidupan sosial tetap di luar jangkauan pasar. Apakah dalam bentuk gerakan pembaruan antipasar, kerinduan

romantik terhadap cara hidup masa lalu (riil maupun mistis), atau gerakan-gerakan terorganisir untuk penjagaan lingkungan, lagi-lagi ekspansi pasar melepaskan kekuatan-kekuatan yang tidak diharapkan oleh mereka yang meramalkan gerakan universal ke dalam sangkar modernis. Piringan satelit dan *blue jeans*, mungkin ada di mana-mana, tetapi juga ada perdebatan mengenai lingkungan, nilai-nilai agama, pornografi, dan keadilan sosial.[10]

Meskipun penyebaran konsumsi baru dan lebih global telah memperkenalkan mode umum, lalu ia juga memacu arus sosial yang rumit yang hanya bisa dipahami dengan merujuk pada politik lokal, struktur sosial, dan tradisi etis. Bagi orang luar, khususnya mereka yang jarang berada di luar Hotel Hilton atau Pizza Hut lokal, mungkin mudah untuk membuat catatan tentang model internasional ketimbang pengaruh lokal ini dan dengan demikian menyimpulkan bahwa globalisasi konsumsi lebih merupakan suatu mesin giling daripada sesungguhnya. Terutama di Taipeh, Bangkok, atau Jakarta kita bisa lebih mudah mengamati penyebaran *blue jeans* dan *fast-food* Amerika ketimbang kita bisa menyalurkan kekayaan baru ke dalam religiositas yang tinggi. Untuk berhenti sebentar bersama contoh keagamaan, pada akhirnya, untuk sebagian besar dari masyarakat di Asia Tenggara dan Timur, pertumbuhan pasar telah disertai kebangkitan agama—memang, di beberapa negara sebuah kebangkitan tanpa proporsi preseden historis (Keyes, Kendall, dan Hardacre 1994). Tampak bahwa ramalan mengenai dampak sekularisasi dan individualisasi kapitalisme paling tidak bersifat prematur (bandingkan Casanova 1994; Martin 1990).

Ada hubungan antara pertumbuhan pasar dan kebangkitan agama tetapi terlalu rumit untuk meringkaskan dari segi

[10]Tidak ada di tempat lain yang lebih menonjol ketimbang di jantung kapitalisme modern, yakni Amerika Serikat. Dan tidak ada di tempat lain perdebatan ini mengambil bentuk yang lebih bersifat intrik—yaitu dalam terang streotip sekularis—ketimbang di kalangan evangelik Protestan. Lihat Craig M. Gay (1991).

opsi kooptasi atau kutub resistensi. Di mana-mana tidak ada yang menekan ke arah tujuan individualistik dan hedonistik, sebagaimana beberapa orang memprediksikan dalam era peningkatan kemakmuran dan detradisionalisasi. Tidak pula secara seragam digunakan untuk memobilisasi penolakan terhadap kecenderungan individualisasi atau alienasi kapitalisme dan kehidupan kota. Sebagaimana ditunjukkan dalam banyak studi belakangan ini, ada reaksi dalam bidang keagamaan. Seperti kasus "pengabdi hantu" yang bersemangat di Taiwan kini, beberapa orang kembali ke agama untuk membantu mereka mencari kekayaan pribadi. Namun, yang lain melihat agama sebagai pelarian dari privatisasi yang mengindividual dari isolasi dan degradasi urban. Apa yang sama-sama dimiliki kedua reaksi itu adalah kesimpulan identik mengenai pasar dan moralitas, tetapi dengan keasyikan yang sama terhadap transformasi besar yang membentuk dunia (bandingkan Gay 1991).

Ada pokok persoalan yang lebih besar dalam semua ini. Di mana ia ditulangpunggungi oleh otoritas lokal, komodifikasi "barang" dan "jasa" seringkali menciptakan suatu preseden yang tidak mudah dibatasi pada satu wilayah sosial tertentu. Logika pilihan konsumen menjadi model yang dipromosikan oleh para pengusaha dalam ranah sosial yang sebelumnya diatur oleh norma-norma non-pasar. Memang, gagasan tersebut mungkin disuarakan oleh beberapa libertarian sebagai prototipe tatanan sosial secara keseluruhan. Dengan demikian, jika ada permintaan terhadap beberapa barang atau jasa, argumen tersebut berlanjut dan pemasok ingin memberikan apa yang diinginkan, biarkan perubahan terjadi. Tidak jadi soal bahwa orang lain dalam komunitas tersebut mungkin melihat jasa yang diberikan bisa ditolak secara moral. Di sini, inti paling dasar dari pandangan libertarian yang seringkali tidak tahu diri seperti itu, telah melepaskan bobotnya di sekitar porsi dunia Barat yang lebih besar selama dua abad.

Etika pasar ini tidak asing bagi masyarakat Asia, paling tidak bagi mereka dengan sejarah kehidupan komersial yang luas.

Sebagaimana diamati Lombard (1990:266), Cina di Asia Timur dan Tenggara telah lama tunduk pada etika sosial yang mendorong kerja keras yang dihargai dengan selingan yang intensif:

> Kurang peduli terhadap asketisme, mereka tidak malu makan dengan lahap, juga tidak malu mencari kesenangan. Mereka menghitung usaha kerja mereka dalam hubungannya dengan relaksasi atau pesta yang mengikuti dan memberikan kompensasi terhadap kerja tersebut. Dalam hal ini mereka dekat dengan orang Barat yang tentu saja dengan cepat mengapresiasi makanan, keramik, dan alat perabot mereka.

Namun, ada etika ekonomi alternatif bahkan dalam masyarakat Cina. Juga ada alternatif etika di Asia Tenggara, sekalipun etika tersebut diasah dalam kepedulian yang berbeda. Misalnya, nilai-nilai aksetik—Budha dan Sufi Islam— yang secara historis tersebar luas di dalam budaya rakyat Asia Tenggara. Bagi kebanyakan masyarakat dan periode, nilai-nilai ini tidak mengambil bentuk penolakan umum terhadap kekayaan seperti yang dikaitkan orang dengan asketisme monastik, tetapi bekerja dengan cara "komunitarian" yang kurang agresif dengan mendorong masyarakat untuk menggunakan bagian kekayaan pribadi mereka demi tujuan-tujuan sosial, khususnya agama. Prestise dilimpahkan kepada orang-orang yang menggunakan kekayaan pribadi mereka untuk sesuatu yang bisa dilihat sebagai kemaslahatan umum yang lebih luas. Dengan demikian dalam porsi Islam dan Budha Asia Tenggara, penghargaan diperoleh mereka yang membangun kuil atau masjid, atau mendukung upacara-upacara keagamaan yang memberikan berkah kepada masyarakat (Sizemore dan Swearer 1990; Hefner 1983). Bukanlah kekayaan itu sendiri yang jelek tetapi penggunaan yang menolak konsesi yang dilembagakan bagi kepentingan masyarakat ini.

Tekanan untuk membuat kekayaan bertanggung jawab terhadap masyarakat yang lebih luas ini memiliki sejumlah ekspresi yang unik. Di banyak masyarakat Asia Tenggara misal-

nya, makan di depan umum selalu dianggap sebagai sesuatu yang memalukan. Di seluruh wilayah tersebut ada tradisi makan-makan pesta di mana masyarakat datang dan makan bersama. Namun, secara khusus datang bersama dan perayaan megah tersebutlah yang secara kultural ditinjau. Tindakan mengkonsumsi makananan itu sendiri dilihat sebagai agak janggal di saat upacara umum. Di banyak negeri, belum lagi memasuki abad ini, suatu makanan tinggi berkembang dan kemudian terlepas dari pengaruh konsumsi Barat, turisme, dan perkembangan kelas menengah yang berorientasi lebih privasi.

Bentuk-bentuk kekayaan baru dan perpindahan sejumlah besar orang Asia Timur dan Tenggara ke lingkungan perkotaan telah mengabaikan ekonomi konsumsi yang bermoral ini. Di Jakarta dan Bangkok, kelas menengah baru hidup di lingkungan pemukiman di mana kontrol sosial setempat—terutama yang digunakan oleh orang-orang dari kelas kurang memiliki hak istimewa— kurang penting ketimbang kesesuaian dengan ideal gaya hidup yang disebarkan di media. Sebagaimana dikemukakan Ruth McVey (1992:26), di Asia Timur dan Tenggara ada kebangkitan dalam "gaya konsumen-kaya baru yang umum, kosmopolit". Banyak ciri-ciri utama ini pada awalnya dikembangkan di Jepang, Taiwan, dan Korea. Seringkali pula dengan pengaruh kuat Amerika dan akhir-akhir ini ditawarkan, sebagaimana disebut McVey, "Sebagai model budaya tinggi bagi kapitalis modern Asia Tenggara."

Namun, sebagaimana di Barat, sejarah kapitalisme bukan hanya kisah kemajuan egoisme yang tak kunjung padam. Tidak segera media benar-benar datang memainkan peranan sentral dalam membentuk gaya hidup kosmopolit ketimbang —untuk mengambil contoh Malaysia dan Indonesia— para dai Islam, dengan mengingatkan bahaya dekadensi dan mendorong orang untuk melihat pada kemaslahatan yang lebih besar. Tentu saja upaya untuk kembali memberikan muatan moral pada kekayaan ini bukan semata-mata refleks mekanis dari kemakmuran; oleh karena itu bukan pula keseragaman kebe-

tulan yang lintas Asia Timur dan Tenggara. Bentuk dan fokus upaya-upaya seperti itu berbeda dari negara ke negara sebagian besar tergantung pada kemampuan organisasi-organisasi keagamaan dan organisasi serupa (termasuk organisasi politik) untuk merespons tantangan kapitalisme baru. Tidak semua organisasi keagamaan diciptakan sama menyangkut hal ini. Di Cina dewasa ini misalnya, para pejabat agama di kalangan Muslim Hui, menikmati pengaruh yang lebih besar ketimbang rekan mereka di kalangan Han. Mirip dengan itu, di Indonesia, organisasi sosial Islam telah mampu merespons tantangan moral ekonomi dan bangsa secara efektif ketimbang misalnya kalangan kejawen. Sebagaimana ditunjukkan contoh-contoh ini, faktor penentu dalam upaya memberikan muatan moral pada kekayaan bukanlah terletak pada kepercayaan masyarakat terhadap nilai-nilai "tradisional", tetapi kemampuan gerakan keagamaan dan etika untuk mengembangkan ideal alternatif dan organisasi yang layak dalam struktur media dan kehidupan nasional yang kini "terglobalisasikan".

Kebudayaan konsumsi modern sangat kuat dan bisa berfungsi mengantarkan pengaruh global. Namun, karena ia menyerahkan beberapa instrumen keseragaman konsumsi, konsumsi modern juga kadang-kadang mengilhami pencarian ideal-ideal alternatif. Kadang-kadang ia membantu menggeneralisasikan gagasan-gagasan seperti apa yang disebut sebagai standar hidup minimum; ia juga mungkin membentuk syarat-syarat untuk perdebatan hangat mengenai bagaimana orang-orang seharusnya. Bukan berakhirnya sejarah, ekspansi pasar kapitalis modern akan tetap mempertahankan kepedulian ini di arena publik untuk waktu yang lama.

Kesimpulan: Global dan Lokal

Ketika ditelaah melalui organisasi-organisasi dan maknamaknanya, kapitalisme terbukti sangat beragam ketimbang yang pernah terpikirkan. Untuk berbicara tentang kontekstualitas kapitalisme harus mengakui bahwa proses pasar di mana pun dimediasi oleh sejumlah struktur yang memper-

mudah. Kapitalisme memang tidak hanya tergantung pada tatanan moral, legal-politik, dan keorganisasian ini, tetapi kapitalisme tidak dapat beroperasi tanpa itu. Karena tergantung pada dukungan ini, dampaknya terhadap politik, kelas, dan moralitas rakyat beragam dari masyarakat ke masyarakat. Negara dan undang-undang berperanan lebih kecil dalam kehidupan bisnis di kalangan orang Taiwan dan Cina perantauan ketimbang bagi mereka yang berada di Amerika Serikat dan Eropa Barat. Di Amerika Serikat, berjuta-juta dolar kesepakatan baru diambil setelah penelitian dengan cermat oleh sejumlah kecil pengacara, di antara mereka adalah para kapitalis Cina, yang diputuskan dengan berjabat tangan. Modal yang ada di London aman dari bank-bank internasional mungkin di Bangkok dan Taipei dimobilisasikan melalui jaringan mitra perdagangan informal. Bagi para pakar yang, menurut Max Weber, meyakini bahwa prasyarat bagi kapitalisme modern adalah sistem hukum yang dibuat dengan baik dan birokrasi yang impersonal, tatanan bisnis seperti ini mungkin ditolak sebagai organisasi "pra-modern dalam transisi" menuju organisasi modern. Tetapi, kesimpulan seperti itu kini terasa telalu etnosentrik yang terbatas.

Harus ditekankan bahwa kapitalisme dalam budaya yang berlawanan adalah sesuatu yang relatif tidak menentukan, keumumannya sebelumnya terhapus pada era posmodern. Sekalipun dengan semua perubahan ini, kapitalisme modern telah mempertahankan struktur elementer yang signifikan sepanjang evolusinya yang luar biasa. Antara lain, ia adalah suatu sistem organisasi sosio-ekonomi yang didedikasikan kepada investasi sistematis kekayaan ke dalam perusahaan yang memproduksi kekayaan tambahan. Di sini sarana produksi primer dimiliki secara pribadi dan ada persaingan pasar yang memadai untuk menciptakan insentif sistemik bagi para pemilik sarana produksi agar kelak bisa menginvestasikan kembali sebagian keuntungan mereka sebagai balik modal ke dalam aktivitas-aktivitas produktif. Banyak yang bisa dan akan berbeda karena model yang agak abstrak tua ini dibuat nyata.

Dari perusahaan keluarga ke korporasi, otoritas bebas memilih yang diimplikasikan oleh kepemilikan "pribadi" berbeda secara signifikan, kadang-kadang bahkan di dalam masyarakat yang sama. Demikian pula, tingkat kepemilikan pribadi yang secara aktual mendominasi kepemilikan negara juga berbeda lintas sistem ekonomi yang kita sebut kapitalis. Perancis, Singapura, dan Indonesia berbeda agak signifikan dengan Inggris dan Amerika Serikat. Dan akhirnya, tingkat keterbukaan pasar dan kreatifitasnya terhadap tekanan-tekanan persaingan juga berbeda. Tingkat kompetisi mungkin menghilangkan keduanya sebagai akibat kolusi di luar pasar, dan sama pentingnya, karena warga negara di kebanyakan negara menekankan bahwa menerapkan batasan terhadap persaingan yang tidak diatur sehingga menjamin standar minimum kinerja di bidang-bidang seperti transportasi udara, kualitas air, perawatan anak, moral publik. Berbeda dengan karakteristiknya yang seringkali didengar sebagai sistem yang secara keseluruhan mengatur diri atau struktur kekuasaan yang menyatu, *tidak satu* pun karakteristik kapitalisme ini ditentukan oleh logika formal pasar sendiri. Masing-masing melihat pada dunia yang lebih luas di mana ekonomi menjadi bagiannya. Variasi dalam organisasi kapitalisme tidaklah begitu banyak embel-embel di atas, sesuatu yang sebaliknya esensial secara keseluruhan, karena ia merupakan bagian instrinsik dari jalan di mana suatu sistem yang digeneralisasi mendasari dirinya sendiri dalam setting lokal. Baik di Wall Street New York maupun di daerah kumuh Surabaya, tidak ada kapitalisme tanpa artikulasi lokal.

Di samping keumuman-keumuman itu, struktur-struktur global tempat kapitalisme lokal beroperasi telah berubah banyak selama seratus tahun dan bahkan sangat signifikan sejak tahun 1970-an. Perubahan itu telah menciptakan insentif sistemik baru yang dampaknya telah mempengaruhi kapitalisme lokal secara konvergen.[11] Satu abad yang lalu porsi signifikan dinamika ekspansif kapitalisme di Asia Timur dan Teng-

gara tidak tergantung pada perdagangan bebas yang menopang diri atau semaraknya teknologi perusahaan-perusahaan industri, tetapi pada persekutuan keamanan militer antara para kapitalis Eropa dan negara-negara penjajah. Apakah kapitalisme kolonial ini merupakan bentuk dominan dalam ekonomi internasional, sebagaimana ditekankan beberapa orang, atau apakah penggerak utama merupakan persaingan domestik yang menimbulkan kemajuan tekno-organisasional tak kunjung henti merupakan isu yang akan terus diperdebatkan selama beberapa waktu. Yang jelas adalah tidak ada sistem pasar yang murni bebas dari pengaruh politik atau budaya. Dipandang dari struktur sosial dan politik di mana ia berada, ada beberapa jenis organisasi kapitalis dan masih bertahan sampai hari ini.

Bagi kebanyakan orang Asia awal abad ke-20, tentu saja tidak soal mengenai bentuk kapitalis mana yang dominan. Bukanlah kapitalisme yang membuka akses dan bermain jujur atau paling tidak bagi hak-hak individu dan aturan hukum. Secara politik sistem sosial dan ekonomi *apartheid*-lah yang dirancang untuk mengamankan kontrol terhadap tingginya wibawa orang-orang Eropa. Kapitalisme kolonial ini meninggalkan warisan pahit dan karena itu tidak mengherankan pengalaman ini tidak memberikan prototipe bagi pemahaman orang Asia terhadap kapitalisme modern. Selain itu, semua bukan hanya ingatan kultural yang jauh: Ada sejumlah contoh kontemporer mengenai pengaruh politik terhadap keuntungan pasar, yang kini sama seringnya baik dengan mitra domestik maupun asing.

Namun, menariknya salah satu perkembangan paling penting dalam ekonomi internasional sejak 1970-an adalah arus keluar modal dari masyarakat industri maju (termasuk di Asia,

---

[11]Bahwa "Globalisasi " belum menciptakan suatu pola konvergensi lintas-negara tidak kualifaid dalam kebijakan dan organisasi ekonomi merupakan tema yang disorot secara mendalam dalam sebuah kumpulan esai yang disunting Suzanne Berger dan Ronald Dore (1996).

tidak hanya Jepang tetapi Korea, Taiwan, Hong Kong, dan Singapura) ke masyarakat industri bergaji rendah. Pengaruh politik investasi ini kadang-kadang berlebih-lebihan, tetapi bisa sedikit diragukan bahwa persaingan di antara negara-negara tuan rumah untuk merebut investasi asing ini telah memperkenalkan tekanan signifikan terhadap regulasi undang-undang keuangan dan investasi serta struktur pasar domestik. Di Asia Tenggara, sejak tahun-tahun 1980-an telah terlihat peningkatan yang menonjol dalam volume investasi ini dan dalam jumlah negara-negara yang berebut menariknya (lihat Winters 1996: 27). Ciri-ciri ekonomi dunia baru ini tampak meningkatkan peranan undang-undang komersial dalam kehidupan bisnis bahkan di wilayah-wilayah Asia Timur-Tenggara di mana hubungan yang partikular telah lama memainkan peranan utama dalam menumbuhkan kepercayaan pasar.

Apakah pertumbuhan bisnis dan peningkatan kepercayaan terhadap regulasi perdagangan memperkuat aturan hukum dan dalam jangka panjang akan mempromosikan demokratisasi merupakan persoalan yang jauh lebih kompleks. Sebagaimana diketahui dengan baik, pengalaman kapitalisme di Eropa Baratlaut menegaskan bahwa penyebaran kekuasaan ekonomi di luar tangan sedikit orang (apakah dalam pemerintahan atau di kalangan kelas elite sosial) ke tangan banyak orang merepresentasikan sesuatu kekuatan penting bagi demokratisasi. Namun sayangnya untuk generalisasi murni ini di Asia Timur dan Tenggara, di mana otoritas bisnis belum keluar dari negara, dampak bisnis terhadap kehidupan politik sangat beragam. Memang, bahkan dalam kasus Eropa, studi Robert D. Putnam (1993) tentang pasar dan tradisi *civic* di Italia mengingatkan kita tentang beta kompleks dampak kapitalisme modern. Dengan mencatat kehidupan perserikatan Italia yang kaya, Putnam menunjukkan bahwa birokrasi dan pasar bekerja dengan lebih baik di mana keduanya dilengkapi oleh ikatan horizontal asosiasi *civic*, sebagaimana terlihat dalam "perkembangbiakan masyarakat menara, gilda-gilda, masyarakat gotong royong, koperasi, serikat, dan bahkan klub sepak bola,

serta masyarakat melek huruf"(Putnam 1993: 181). Di mana, sebagaimana di Italia Selatan, ikatan ini lemah dan ketergantungan vertikal serta isolasi lateral merupakan aturan, baik pasar maupun pemerintahan tidak berfungsi dengan cara yang terbuka dan inklusif.

Putnam memberikan suatu pengingat yang menenangkan mengenai kemungkinan demokrasi yang beragam di bawah pertumbuhan kapitalisme modern. Meskipun ia sendiri tidak menyatakan kesimpulannya dengan cara ini, kedua kasus yang ia perbandingkan—Italia Utara dan Selatan—telah lama terintegasi ke dalam ekonomi kapitalis internasional. Italia Selatan mungkin tidak makmur dan patronase serta gangsterisme-nya bukanlah jenis dari sesuatu yang membuat pasar menjadi sorak-sorai liberal. Namun dalam contoh ini bermanfaat untuk mengingatkan diri kita bahwa kita masih berurusan dengan suatu wilayah yang sudah lama terintegrasi ke dalam dunia kapitalis modern. Modal di sini dimiliki secara pribadi, sehingga terdapat investasi ulang modal yang substansial guna mencari keuntungan yang lebih besar dan banyak barang dan jasa (tetapi tidak semua) bergerak sangat labil dalam merespons persediaan dan permintaan. Tetapi, masyarakat di mana pasar melekat sedikit tahu mengenai aturan hukum; dan keberhasilan kewiraswastawan disambut dengan tuntutan untuk pembayaran kembali oleh para bos dan patron. Bila deskripsi Putnam mengenai Italia Selatan semua akurat, tampak bahwa sebuah masyarakat bisa mempertahankan suatu sistem dominasi patron yang antidemokrasi walaupun lama terlibat dengan pasar kapitalisme internasional.

Sayangnya, model liberalisasi terbatas ini bagaimana pun bersifat unik bagi Italia bagian selatan. Mungkin ditegaskan, misalnya, bahwa Rusia kapitalis lebih mirip dengan Italia bagian selatan ketimbang Italia bagian utara (Gray 1993). Yang lain mungkin melihat kemiripan yang menonjol antara Italia bagian selatan dan praktek bisnis di beberapa bagian Asia Tenggara kontemporer (Aden 1992; Bresnan 1993). Dengan demikian, Italia bagian selatan mengingatkan kita bahwa kapitalis-

me modern bisa hidup bersama dengan jajaran struktur politik yang lebih luas dan kurang tercerahkan ketimbang yang dibayangkan oleh beberapa orang pendukung pasar. Harga persaingan dibayar, tentu untuk sesuatu seperti patronase perkoncoan. Dan di sebuah dunia di mana negara-negara bersaing untuk investasi global, harga itu mungkin lebih siap muncul ketimbang yang akan terjadi pada era modal yang kurang mobil. Tetapi, ada fakta menyedihkan bahwa di beberapa masyarakat para elite penguasa agaknya sanggup membayar harga pahit itu. Seperti dengan "krismon" di Indonesia, rakyat yang menjadi korban ekses elit itu. Kita diingatkan, proses pasar tergantung pada lebih banyak hal ketimbang logika pasar itu sendiri.

Merupakan truisme pemikiran sosial kontemporer yang tidak dapat disangkal lagi bahwa teori-teori tidak berkembang dalam ruang kosong tetapi muncul dari dialog terus-menerus dan seringkali tidak stabil, dengan dunia. Refigurasi pemahaman kontemporer kita terhadap kapitalisme hanya mencerminkan proses keterlibatan dialogis seperti itu. Peristiwa-peristiwa di Asia Timur dan Tenggara telah mengungkapkan keberagaman organisasi kapitalisme yang sebelum ini tidak diakui dalam laporan-laporan modernitas. Meskipun kurang dipahami dengan baik, sejarah yang sama telah mengungkapkan bahwa moral yang beragam dan flora budaya bertahan di dalam dan di sekitar formasi-formasi kapitalis. Sebagian di antara kita akan memprediksikan bahwa ini hanya persoalan waktu; pasar akan membawa kita ke dalam kesemarakan masa depan yang sama, atau secara bergantian, menghukum semua yang solid untuk diluluhkan ke dalam udara yang redup. Namun, sejauh ini, pelajaran dari bagian dunia ini menegaskan kesimpulan yang lebih kompleks. Perbedaan-perbedaan di dalam budaya pasar akan tetap ada karena aturan kemanusiaan bahwa mereka, pasar hanya bekerja karena ia berada dalam dunia sosial yang ia sendiri merupakan bagiannya.

Masyarakat Sipil Islam
Kemungkinannya di Indonesia[1]

Kebangkitan global gagasan masyarakat sipil benar-benar menjadi salah satu peristiwa yang lebih mendorong rasa ingin tahu dalam sejarah mutakhir. Bagaimana kita akan menjelaskan kemunculan yang tak terduga dari suatu gagasan yang selama ini hanya menjadi catatan kaki dalam teori politik akademik? Sebagian mungkin berpendapat, sebagaimana pendapat Ernest Gellner beberapa tahun yang lalu,[2] tidak ada yang luar biasa mengenai perkembangan ini. Orang-orang Eropa Timur yang paling bertanggung jawab terhadap kebangkitan awal konsep itu tidak ter-

---

[1]Penelitian di Indonesia yang mendasari bab ini didukung oleh dana hibah dari *Harry Frank Foundation*. Saya ingin menyatakan terima kasih yang mendalam kepada para pejabat di Yayasan tersebut atas dukungan mereka.

[2]Ernest Gellner, *Conditions of Liberty: Civil Society and its Rival* (New York: Penguin Press, 1994).

didik sebagai teoretisi politik, sebut Gellner, tetapi mereka memahami semua terlalu baik. Mereka tidak hanya berteriak demi kesejahteraan materiil tetapi juga demi toleransi terhadap sudut pandang yang berbeda, pembatasan terhadap kekuasaan negara, dan kebebasan mengekspresikan pandangan dan memilih jalan hidup sendiri. Bagaimanapun juga mereka merasa bahwa semua keprihatinan ini tercakup dalam frasa misterius, *masyarakat sipil*.

Bahkan dengan beranggapan untuk sementara waktu penjelasan Gellner itu benar, pertanyaan lebih serius yang menyertai keprihatinan-keprihatinan tersebut adalah, masyarakat sipil itu melibatkan apa saja, apakah syarat-syarat kultural dan organisasi sosialnya bisa digeneralisasikan melampaui ruang lingkup Eropa Timur yang kaya ironi? Apakah cita-cita masyarakat sipil bermakna atau secara kelembagaan bisa terealisasi di luar Eropa Timur? Atau bukankah upaya untuk menyebarkan nilai-nilainya pada masyarakat non-Barat tidak lain dari pembaruan terhadap sejarah imperialisme budaya Barat yang panjang dan berulang? Dalam sebuah artikelnya mengenai Islam dan masyarakat sipil baru-baru ini, sosiolog Turki, Serif Mardin menawarkan jawaban yang berwawasan cemerlang tetapi sama sekali tidak meyakinkan terhadap pertanyaan-pertanyaan ini. "Masyarakat sipil adalah mimpi Barat, aspirasi historis," ia memperingatkan kita pertama kali. Mimpi itu berdasarkan pada nilai-nilai yang berasal dari zaman Yunani yang berujung pada gagasan otonomi moral dan penciptaan-diri praktis. Dengan genealogi kultural yang khas ini, kata Mardin, cita-cita masyarakat sipil akan memiliki keterbatasan untuk digeneralisasi melampaui konteks Barat, paling tidak karena gagasan kedirian (*personhood*) dan pelaku (*agency*) yang berada pada inti konsep ini sangat berbeda dengan gagasan kedirian dan pelaku sebagian besar masyarakat non-Barat.[3]

---

[3]Serif Mardin, "Civil Society and Islam". Dalam John A. Hall, ed., *Civil Society: Theory, History, Comparison* (Cambridge: Polity Press, 1995), hlm.278. Dalam sebuah tinjauan antropologis terhadap literatur masyarakat sipil Barat, Chris Hann pada awalnya mencapai kesimpulan yang serupa dengan

Namun, karena ia meneruskan hal ini lebih jauh dalam eseinya, argumen Mardin menjadi lebih kompleks, dengan bergerak dari analisis awalnya yang bersifat kultural menuju genealogi praktek dan makna yang lebih dialektik. Dengan berpikir berdasarkan literatur yang luas mengenai perkembangan kota-kota, undang-undang dan parlemen Eropa Barat, misalnya, ia berkomentar bahwa masyarakat sipil bukan semata-mata fantasi ideologis tetapi produk konstelasi kekuatan sosial dan politik. Kekuasaan gereja dan pemisahannya dari negara, pemunculan awal institusi hukum, sifat independen kota-kota, rivalitas antara raja-raja dan tuan-tuan tanah dan akhirnya kebangkitan borjuasi yang berpengaruh —semua ini berfungsi menyebarkan pengaruh dan menjadi pengimbang kekuasaan negara dengan menciptakan tatanan politik yang pluralistik yang dalam konteks lain dengan jitu disebut John Hall sebagai "multi kutub".[4]

Yang menarik, Mardin melanjutkan bahwa pada tahun-tahun terakhir ini "potongan-potongan organisasi politik yang tersebar ini mulai muncul bahkan di dalam konteks non-Barat, termasuk bagian dunia Islam".[5] Namun ia mengingatkan kita agar tidak tergesa-gesa menyimpulkan bahwa masyarakat sipil akan muncul di semua tempat seperti itu. Meskipun "banyak negara Muslim modern mulai memperoleh kerangka

---

berpendapat bahwa,"Ideal masyarakat sipil yang berkembang dalam kondisi sejarah yang tidak bisa direplikasi di bagian lain dunia sekarang ini," khususnya sebagaimana ia diasumsikan,"universalitas gagasan perorangan Barat modern." Namun, sampai akhir eseinya, Hann melihat kilauan perak dalam awan masyarakat sipil dengan berargumentasi sebagaimana telah saya upayakan dalam buku ini, masyarakat sipil sama sekali bukanlah produk unik Barat; yang lain telah mengembangkan unsur-unsur penting darinya. Lihat Christ Hann, "Introduction: Political Society and Civil Anthropology". Dalam Christ Hann dan Elizabeth Dunn, ed., *Civil Society, Challenging Westren Models* (London dan New York, Routledge, 1996), hlm. 1, 5, 20.

[4]John A. Hall, *Powers and Liberties: The Causes and Consequenses of the Rise of the West* (Berkeley: University of California Press, 1985).

[5]Mardin, "Civil Society and Islam", hlm. 295.

institusional mirip dengan negara-negara" yang terbentuk lebih awal di Barat, "mimpi masyarakat Barat belum menjadi mimpi masyarakat Muslim". Hal itu belum terjadi karena, menurut Mardin, masyarakat Muslim mewarisi "memori kolektif mengenai kebudayaan total yang pernah memberikan suatu kehidupan 'beradab' yang berbeda dengan kehidupan Barat". Nilai inti kebudayaan itu bukanlah individualisme pelaku dan penciptaan-diri, tetapi suatu keteguhan iman yang mengagumkan dan gagasan mengenai wahyu yang mencakup.[6]

Kita mungkin bertanya apakah potret Mardin mengenai peradaban Muslim tidak terlalu *totalizing* atau uniter; imajinasi sosial Muslim mungkin mengandung memori dan visi politik yang berbeda (lihat di bawah). Tetapi analisis Mardin yang lebih luas mengedepankan suatu persoalan yang harus menjadi inti penelitian mana pun mengenai prospek lintas budaya bagi sesuatu yang kita kenal sebagai masyarakat sipil. Tanpa selalu menyadari hubungan ini, analisis sosial mengenai masyarakat sipil secara khusus memusatkan perhatian mereka pada dua fenomena yang menjadi perhatian Mardin: di satu sisi, *pola struktural* atau *organisasi institusional* yang ditandai oleh suatu kehidupan asosiasi yang kaya dan mengatur diri, suatu keseimbangan kekuasaan dan sekelompok besar tatanan lain yang berfungsi menyebarkan kekuasaan di luar negara dan ke dalam masyarakat; dan di sisi lain, sejumlah *cita-cita normatif* yang berkaitan dengan kebebasan, harkat individu, hak-hak menentukan diri secara kolektif, dan prosedur regulatif untuk interaksi koordinatif antara kelompok-kelompok dan individu-individu dengan cara yang jujur dan demokratis. Beberapa kajian mengenai masyarakat sipil menekankan salah satu dari dua perangkat variabel ini sebagai saling bertentangan. Dengan kata lain, sebagian menggunakan pendekatan budaya yang kuat seolah-olah persoalan demokrasi dan sivilitas terutama merupakan persoalan

[6]Lihat terutama *ibid.*, hlm. 290.

pembentukan wacana kultural. Sebaliknya, studi-studi lainnya menekankan variabel struktural dan organisasi seolah-olah sivilitas dan demokrasi merupakan produk alamiah dari jenis organisasi tertentu. Namun persoalan yang sesungguhnya mendesak untuk memahami masyarakat sipil tidak hanya menyangkut satu variabel tetapi kedua-duanya dan tidak secara terlepas tetapi dalam "sosiogenetik" atau interaksi dialektis. Dengan kata lain, persoalan masyarakat sipil menyangkut bagaimana struktur sosial dan wacana budaya bisa berfungsi secara sinergis sehingga organisasi publik menumbuhkan cita-cita kewargaan (*civic*) di kalangan rakyat jelata dan cita-cita ini pada gilirannya berfungsi memperkuat nilai-nilai dan praktek kewargaan dalam negara dan masyarakat.

Beberapa literatur mutakhir mengenai hubungan antara struktur sipil dan norma-norma kewargaan menampilkan isyaratnya dalam pengamatan Alexis de Tocqueville yang terkenal mengenai dasar-dasar asosiasional demokrasi Amerika. Karya ini mengasumsikan bahwa hubungan antara asosiasi-asosiasi dan budaya demokratis sipil relatif langsung. "Di negara-negara demokratis", tulis Tocqueville, "pengetahuan tentang bagaimana menggabungkan adalah ibu dari semua bentuk pengetahuan; kemajuannya tergantung pada yang lain."[7] Di mana pengetahuan itu membangkitkan kehidupan asosiasional yang kaya, lanjut argumen Tocqueville, nilai-nilai kewargaan dan politik demokratis akan berkembang secara alamiah. Dalam karya mutakhirnya, Robert D. Putnam telah menerapkan perspektif Tocqueville ini terhadap asosiasi-asosiasi kewargaan di Italia dengan berkesimpulan bahwa asosiasi kewargaan merupakan kunci bagi demokrasi yang berhasil dan kinerja pasar yang efektif. [8]

---

[7]Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, diterjemahkan oleh George Lawrence, disunting oleh J.P. Mayer (New York: Anchor Books, 1969), hlm. 517.

[8]Robert D. Putnam, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993), hlm. 182.

Sedikit keraguan bahwa bisa ada hubungan yang saling memperkuat seperti itu antara kehidupan asosiasional, cita-cita kewargaan dan perkembangan politik ekonomi. Tetapi contoh Mardin dari Turki mengingatkan kita bahwa hubungan tersebut tidak selalu jelas. Bahkan di mana masyarakat sama-sama memiliki "potongan-potongan" organisasi sipil, mereka bisa saja memiliki suatu kultur politik yang sama sekali berbeda. Bila Mardin benar, hubungan antara kehidupan asosiasi dan norma-norma kewargaan mungkin secara struktural lebih tidak ditentukan ketimbang yang pernah dipikirkan banyak pengamat. Untuk mengevaluasi prospek masyarakat sipil demokratis dalam *setting* tertentu, lalu kita mungkin harus menjelajahi jaringan pengaruh yang lebih kompleks daripada asosiasi sipil itu sendiri, dengan memberikan perhatian yang lebih besar pada keberagaman organisasi yang diidentifikasi sebagai kewargaan (*civic*) dan menelaah kebiasan-kebiasaan sosial dan wacana-wacana yang mereka pertahankan.

Berdasarkan latar belakang inilah saya hendak mengeksplorasi preseden-preseden struktural dan kemungkinan moral bagi masyarakat sipil —atau lebih tepatnya, integrasi *sipil yang demokratis* pada bangsa Indonesia yang mayoritas Muslim. Dunia Muslim memiliki perbedaan aneh yang menjadi contoh yang selalu dikutip oleh para teoretisi karena kurang mungkin untuk mengembangkan masyarakat sipil yang demokratis. Dalam buku mutakhirnya mengenai masyarakat sipil dan saingannya, misalnya, Ernest Gellner mengidentifikasi Islam politik sebagai musuh abadi pluralisme dan kebebasan sipil. "Islam politik," menurut Gellner,"gagal mendukung keberadaan asosiasi-asosiasi tandingan. Penekanannya pada keutamaan hukum Tuhan dalam urusan manusia menciptakan situasi di mana negara bisa diminta bertanggung jawab dalam pelanggaran terhadap hukum yang ditetapkan Tuhan atau gagal melaksanakannya tetapi tidak terhadap beberapa ketentuan tambahan yang dikenakan oleh rakyat karena bertentangan

dengan kehendak Tuhan."[9] Di bawah ketentuan ini, terdapat sedikit dukungan terhadap pluralisme sosial dan intelektual dan jenis kebebasan yang meningkatkan pertanggungjawaban moral (yang ditekankan Gellner mestinya liberal individualistik) menjadi hampir tidak mungkin.[10]

Meskipun banyak orang mengambil sikap yang sangat pesimistik mengenai prospek masyarakat sipil di dunia Muslim,[11] persoalannya tetap menyangkut kondisi kultural dan organisasional yang mungkin meningkatkan perkembangannya. Persoalan inilah yang ingin saya jelajahi dalam konteks negara Asia Tenggara, dalam hal ini Indonesia. Walaupun jauh dari pusat-pusat tradisi Timur Tengah yang secara konvensional dalam pikiran Barat dan Muslim dikaitkan dengan Islam, Indonesia merupakan negeri Muslim terbesar di dunia. Ia juga menawarkan suatu kawasan yang luar biasa menarik untuk menelaah interaksi ideal struktur dan budaya di jantung politik sipil. Sebelum krisis ekonomi politik 1997-1999, Indonesia menikmati angka pertumbuhan ekonomi yang tinggi (rata-rata 6 persen per tahun) selama dua puluh lima tahun. Perkembangannya yang cepat telah mengeluarkan dirinya dari kelompok negara-negara termiskin di dunia (pada tahun 1965, pendapatan per kapitanya sama dengan Etiopia) ke deretan lebih rendah masyarakat berkembang berpendapatan menengah. Sama pentingnya, Islam Indonesia telah mengalami kebangkitan selama lima belas tahun terakhir dari dua puluh tahun yang belum pernah terjadi sebelumnya.

Namun apa yang membuat situasi Indonesia sangat menarik adalah praktik politik Muslim di sini mengacaukan potret konvensional mengenai Islam politik. Sebagian pendukung demokratisasi paling bergairah adalah para pemimpin Muslim dan sebagian telah menunjukkan ketertarikan mereka dengan ketertarikan yang eksplisit terhadap gagas-

---

[9]Ernest Gellner, *Conditions of Liberty,* hlm. 28.
[10]*Ibid.*, hlm. 29.
[11]Lihat karya luar biasa August Richard Norton, *Civil Society in the Middle East* (Leiden: Brill, 1995).

an masyarakat sipil. Apakah pernyataan seperti itu hanya semata-mata slogan politik atau benar-benar berbicara mengenai sinergi murni organisasi kewargaan dan kultur politik yang demokratis? Untuk melihat persoalan ini, berikut ini saya menyajikan suatu tinjauan ringkas terhadap beberapa tonggak penting dalam perkembangan politik Islam Indonesia. Tinjauan ini terutama dimaksudkan untuk menantang citra tunggal Islam politik dan menegaskan bahwa terdapat beberapa ragam imajinasi politik yang berbeda dan bersaing dalam tradisi Islam. Kajian ini juga dimaksudkan untuk melihat kondisi-kondisi sosial yang mungkin bekerja untuk memperkuat atau "menyingkirkan" elemen-elemen tersebut dalam tradisi Islam yang memberikan preseden bagi nilai-nilai sipil yang demokratis.

Akhirnya, dan yang paling umum, contoh Indonesia juga merupakan ilustrasi bahwa pembahasan mengenai demokrasi sipil tidak bisa mengasumsikan bahwa *norma-norma* kewargaan bagaimana pun juga merupakan produk wajar atau niscaya pola-pola *organisasi* kemasyarakatan atau asosiasional tertentu. Para pengamat sejak Ferguson, Tocqueville, dan seterusnya telah menekankan secara sangat tepat, bahwa ada daya tarik-menarik antara norma-norma sipil yang demokratis dan kehidupan asosiasional. Namun, kadang-kadang pengagum gagasan ini mengasumsikan bahwa organisasi kewargaan sendiri sudah cukup untuk membawa suatu masyarakat politik dan masyarakat sipil. Masyarakat sipil dalam pandangan seperti itu terutama merupakan persoalan mengembangkan asosiasi yang mandiri. Mereduksi persoalan sivilitas demokratis menjadi suatu variabel asosiasional yang tunggal menyesatkan karena sejumlah alasan, tetapi yang satunya bersandar pada yang lainnya: Namun banyak teoretisi mungkin mengharapkan yang sebaliknya, dalam artian karakter kehidupan sipil tidak pernah independen dari negara, tetapi secara mendalam dibentuk oleh kebijakan dan kekuasaannya. Lantaran hal ini, upaya kita untuk memahami kondisi yang memungkinkan masyarakat sipil tidak bisa

berakhir dengan analisis asosiasi, tetapi harus melihat pada interaksi dengan negara. Hanya seberapa banyak hal ini merelativisasi manfaat lintas budaya konsep masyarakat sipil, merupakan persoalan yang kembali akan saya bahas pada akhir bab ini.

Sejarah dan Pluralitas dalam Masyarakat Politik Muslim

Mengakhiri kajiannya terhadap gagasan masyarakat sipil, Adam Seligman mengamati, bahwa berakar dalam filsafat Pencerahan Barat, ideal masyarakat sipil disebarkan dan ditransformasikan pada akhir abad ke-20 melalui kerja sama dengan proyek kebangsaan dan kewargaan modernis. Seligman menyatakan asosiasi ini sering mengubah praktek masyarakat sipil dengan cara yang bertentangan dengan ideal Barat sebelumnya. Di Eropa Tengah dan Timur, misalnya, tidak adanya peradilan yang independen, kota-kota bebas, atau pemisahan yang memadai antara gereja dan negara menciptakan rintangan bagi pembedaan kedirian warga dari solidaritas keagamaan, etnik, dan rasial: "Dengan demikian, apa yang menandai perkembangan Eropa Timur dan Tengah adalah lemahnya ruang otonom dan plural dalam masyarakat yang di dalam model perkembangan Eropa Barat yang berbeda dilihat menjadi inti dari jalan perkembangan khususnya."[12] Dengan keadaan masyarakat sipil yang lemah, ikatan-ikatan yang berasal dari etnisitas dan agama terus memainkan peran yang lebih besar di Eropa Timur dan Tengah ketimbang di Eropa Barat. Ini menghalangi perkembangan kewarganegaraan universal dan budaya individualisme moral, yang menurut Seligman menjadi tempat ia bergantung. Lalu tidak mengherankan, politik di wilayah ini seringkali mengambil bentuk yang jelas dari etnonasionalis tanpa sivilitas atau kerukunan politik.

Jika karakterisasi ini semuanya bisa diterapkan terhadap

---

[12]Adam Seligman, *The Idea of Civil Society* (New York: The Free Press, 1992), hlm. 156-158.

Eropa Timur dan Eropa Tengah, kita akan menduga hal ini juga benar ketika berbicara tentang masyarakat multi etnik dan kepercayaan seperti Indonesia. Lebih khusus lagi, kita akan menduga organisasi-organisasi sosial yang masih ada menimbulkan upaya-upaya untuk menerapkan versi kewarganegaraan sipil (*civic citizenship*). Indonesia terutama merupakan negara yang terbentuk bersama-sama dari enam ribu pulau berpenghuni, tiga ratus kelompok etnik, dan empat ratus bahasa. Warga Tionghoanya yang kecil (3 persen dari keseluruhan jumlah penduduk) dilihat oleh penduduk non-Tionghoa berbeda dengan mayoritas pribumi dan dimarahi oleh banyak orang karena kepemilikannya yang tidak proporsional terhadap perusahaan swasta berskala menengah dan besar (70% persen dari keseluruhannya).[13] Sebagai tambahan terhadap penduduknya yang mayoritas Muslim (88% dari jumlah penduduk sekarang ini), negeri tersebut juga membanggakan jumlah orang Kristen yang cukup berarti, yang sebagaimana orang Tionghoa merepresentasikan secara tidak proporsional kelompok kelas menengah perkotaan. Juga ada orang Hindu, Budha, dan penganut animisme kesukuan.

Kerumitan persoalan bahkan lebih jauh lagi, karena mayoritas Muslim secara luas merupakan penganut Islam Sunni, tetapi secara mendalam terbelah mengikuti garis etnik, daerah, dan ideologi. Secara historis banyak orang Muslim berasal dari kelompok etnik terbesar, Jawa yang bersifat sinkretik atau penganut Islam nominal dan dengan demikian menolak tuntutan normatif Islam. Pada tahun 1950-an dan awal 1960-an, banyak yang berbondong-bondong ke Marxisme-Leninisme sehingga sebelum pembunuhan berdarah tahun 1965, menciptakan partai komunis terbesar di dunia non-komunis. Semua ini adalah untuk mengatakan bahwa bila pernah ada nominasi bagi bangsa-bangsa yang paling tidak mungkin untuk mengembangkan masyarakat sipil, banyak yang mungkin menduga Indonesia-

[13]James Mackie, "Changing Patterns of Chinese Big Business in Southeast Asia", dalam Ruth McVey, ed., *Southeast Asian Capitalists* (Ithaca, N.Y.: Southeast Asia Program, Cornell University, 1992), hlm. 161-190.

lah tempat yang dekat dengan puncak peringkat. Pengamat Barat yang terdidik dalam teori modernisasi klasik mungkin berspekulasi bahwa keberagaman yang memusingkan itu merupakan hasil dari masyarakat tradisional dan terikat yang sudah lama hilang dalam tidur tanpa sejarah dan baru bangkit akhir-akhir ini melalui detradisionalisasi pengaruh Barat. Namun dalam kenyataan aktual, Indonesia merupakan wilayah yang menggambarkan terlalu jelas bahwa dalam konteks non-Barat, model Durkheim mengenai masyarakat terikat dan totalitas budaya yang mendasari teori modernisasi (dan model masyarakat klasik dalam teori sosiologi dan antropologi secara keseluruhan) tidak dapat diterapkan.[14] Keberagaman sosial Indonesia modern merupakan akibat dari pertemuan yang kompleks dan tidak linear dengan kekuatan-kekuatan global yang membentuk kembali masyarakat dan kebudayaan selama periode yang membentang sejauh era modern awal Eropa. Kolonialisme Eropa merupakan pengaruh utama dalam tahap berikut proses ini, tetapi peranannya dianggap kurang progresif ketimbang implikasi model modernisasi konvensional. Memang pada periode kolonial awal, kebijakan Eropa memperkuat absolutisme, memperdalam pembagian etnik, dan memotong proses integrasi politik dan budaya yang berperan di daerah itu sebelum kedatangan orang-orang Eropa.

Ketika Belanda berlayar ke Nusantara pada awal abad ke-17, kabupaten-kabupaten pesisir daerah itu berada pada abad kedua "zaman perdagangan", sebagaimana dipaparkan oleh sejarawan Australia, Anthony Reid, yang secara historis belum pernah ada sebelumnya.[15] Perdagangan memiliki banyak sisi, tetapi komponennya yang paling menguntungkan meli-

---

[14]Untuk kritik antropologi terhadap model masyarakat terikat, lihat Fredrik Barth, "Towards greater naturalism in conceptualizing societies", dan Ulf Hannerz, "The Global ecumene as a network of networks". Dalam Adam Kuper, *Conceptualizing Society* (London dan New York: Routledge, 1992), hlm. 17-33 dan 34-56.

[15]Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680*, volume 2: *Expansion and Crisis,* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1993).

batkan gerakan rempah Indonesia, pakaian, beras, dan emas di sekitar suatu sirkuit yang menghubungkan Indonesia Timur dengan pusat-pusat perdagangan di Sulawesi bagian selatan, Jawa, Semenanjung Melayu, dan Sumatera. Barang-barang di pelabuhan ini pada gilirannya dikapalkan ke Cina, India, Arab sehingga menciptakan zona perdagangan yang bisa dibandingkan dengan zona perdagangan Laut Tengah pada periode modern awal.

Sejak awal, perdagangan ini mempengaruhi perkembangan politik dan budaya Nusantara. Pada abad-abad pertama era kita, perdagangan regional mengkatalisasikan kemunculan negara-negara pertama Asia Tenggara, negara-negara kota yang sedang berkembang dari kekayaan perdagangan Asia. Tak lama kemudian, perdagangan yang sama ini memperlancar penyebaran agama Budha dan Hindu dari India ke pusat-pusat kerajaan di wilayah itu. Meskipun beberapa pulau terpencil dan pedalaman yang tidak dapat dijangkau tetap berada di luar sirkuit orang-orang, barang-barang, dan gagasan-gagasan ini, bagian sentral Nusantara mengembangkan sejumlah institusi keagamaan, hukum, dan perdagangan yang jelas-jelas Indonesia.

Hingga saat orang-orang Eropa tiba, kepulauan Indonesia telah menikmati lebih dari seribu tahun perkembangan peradaban yang berbasis regional. Selain itu, Asia Tenggara kepulauan pada saat ini berada pada abad ke-2 fase perkembangan ekonomi dan perubahan budaya yang baru dan intensif yang sebanding dengan skala ekspansi perdagangan besar Eropa modern awal. Ekspedisi-ekspedisi perdagangan dari India dan khususnya Cina bagian selatan (setelah naiknya Dinasti Ming pada tahun 1368) merangsang kegiatan perdagangan dan hal ini pada gilirannya memiliki dampak yang jauh terhadap politik dan agama regional. Lalu-lintas orang-orang dan barang-barang menciptakan tekanan terhadap perkembangan institusi budaya trans-etnik, bahkan kekuasaan politik tetap tersebar di kalangan negara-negara yang bersaing. Dari perspektif ekonomi politik ini, Asia Tenggara pada era modern awal

melahirkan lebih dari sekadar kemiripan sepintas dengan pola organisasi sosial multipolar yang menyebar yang diidentifikasikan John Hall, Ernest Gellner dan yang lainnya sebagai preseden struktural kebangkitan masyarakat sipil Eropa.[16]

Melalui ilustrasi, kita bisa mencatat bahwa pada saat kedatangan Eropa, Melayu —bahasa yang aslinya digunakan di pemukiman kecil para petani padi dan pedagang di semenanjung Melayu dan Sumatera bagian timur— sedang merambah jalan untuk menjadi *lingua franca* antar etnik untuk perdagangan dan agama di dunia pulau itu. Lebih dramatis lagi, Islam juga menyebar ke seluruh wilayah pesisir dengan langkah cepat, lagi-lagi mengundang perbandingan dengan ekspansi Protestanisme pada awal Eropa modern. Islam datang bukan melalui penaklukan suku-suku pengembara atau pasukan budak, tetapi melalui perdagangan dan hubungan multi etnik yang ia ciptakan.[17] Kehadiran Islam di Nusantara sudah lama. Muslim Arab dan Asia Tengah telah memainkan peranan penting dalam perdagangan Cina bagian selatan dengan daerah tersebut pada abad ke-18. Mungkin yang penting lagi, cabang perdagangan India Asia Tenggara telah jatuh ke tangan orang Muslim setelah penaklukan Mongol Raya pada abad ke-13.[18] Bersama dengan begitu banyak perdagangan India dan Cina berada di tangan Muslim dan dengan perdagangan itu sendiri menciptakan tekanan-tekanan bagi keseragaman moral, Islam menyebar ke semua pusat perdagangan di Nusantara dari abad ke-13 hingga abad ke-17. Sementara itu, agama baru tersebut mendapatkan pengikut signifikan bahkan di pesisir Thailand dan Kamboja. Di daerah yang kemudian menjadi Filipina, Islam yang datang dari selatan ke pulau-pulau utara seperti Luzon baru terhenti dengan kedatangan Spanyol pada abad ke-16.

---

[16]Hall, *Powers and Liberties*; Gellner, *Conditions*; Max Weber, *The City* (New York: The Free Press, 1958).

[17]Saya harus segera menambahkan bahwa walaupun ini merupakan konteks utama lewat mana Islam tersebar, ada sejumlah contoh perang keagamaan pada tingkat lokal.

Dibandingkan dengan Protestanisme Eropa, telah lama dipertanyakan seberapa jauh Islamisasi Asia Tenggara kepulauan merepresentasikan suatu transformasi signifikan etika rakyat dan terutama budaya politik. Jelasnya, di beberapa tempat, Islam semata-mata menggantikan apa yang pada pengaruhnya merupakan Budhisme-Hindu yang hierarkis dengan tradisi religio-politik yang hampir sama dengan yang dikatakan sejarawan Anthony Miller, "raja-sentris".[19] Akhirnya, Islam kerajaan ini menjadi agama negara di hampir seluruh wilayah kepulauan tersebut.[20] Varian Islam ini mengangkat penguasa ke peran kunci pembela iman, mensubordinasikan para ahli hukum dan ulama di bawah wewenang kerajaan dan sebaliknya memerosotkan potensi sipil Islam. Di daerah-daerah seperti Jawa dan Malaya, Islam yang berpusat pada raja ini juga membantu menciptakan suatu lingkungan di mana perhatian pada ortodoksi longgar dan tradisi Islam sinkretik memainkan peranan utama di kalangan keraton dan masyarakat awam.[21]

Namun, di beberapa daerah Nusantara, Islam diterapkan dengan cara yang jauh lebih kompleks, yang satu mendukung pertumbuhan kota, pluralisme sosial dan batas-batas kekuasaan kerajaan yang terlembagakan. Memang ketika Belanda dan Inggris pertama kali tiba di Nusantara, mereka "dibuat putus asa oleh kesulitan menemukan raja yang bisa membuat keputusan yang mengikat rakyatnya".[22] Di pusat-pusat perdagangan Nusantara yang paling makmur, seperti kerajaan besar Melaka (barat laut Singapura sekarang ini) wewenang raja sangat kecil terhadap penduduk setempat dan kelompok

---

[18]Lihat Stuart Robson, "Java at the Crossroads", dalam *Bijragen tot de Tall-,Land- en Volkenkunde,* 137:259-292 (1981).

[19]Anthony Milner, "Islam and the Muslim State", dalam M.B. Hooker, ed., *Islam in Southeast Asia* (Leiden:Brill, 1983), hlm. 23-49.

[20]Milner, "Islam and the Muslim State," dan Mark R. Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta* (Tucson: The University of Arizona Press, 1989).

[21]Clifford Geertz, *The Religion of Java* (New York Free Press, 1960); Woodward, *Islam in Java*.

[22]Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce,* hlm. 253.

pedagang yang secara khusus menikmati otonomi yang luar biasa. Sebagaimana ditunjukkan oleh Reid, ada masa ketika masyarakat politik pluralistik ini menyediakan dasar bagi kelas perkotaan yang independen yang melakukan kontrol terhadap kekuasaan raja. Ini dinyatakan dalam institusi seperti dualisme monarki Makassar (di mana kekuasaan dibagi antara seorang raja dan konselor) dan mungkin yang paling dramatis di dalam dewan pedagang kaya yang di beberapa negara kota menasihati dan bahkan menunjuk raja-raja.[23]

Meskipun preseden pluralisme politik seperti itu diidentifikasi oleh masyarakat setempat sebagai Islam, yang didasarkan pada gagasan politik pribumi sama banyaknya dengan yang didasarkan pada gagasan politik pan-Islamisme. Doktrin-doktrin Islam mengutuk penyalahgunaan kekuasaan raja, tetapi sebagaimana dicatat Reid, mereka sama sekali diam menyangkut instrumen-instrumen kelembagaan yang tepat yang mungkin mencegah munculnya penyalahgunaan itu:

> Risalah-risalah Islam membiarkan beban tanggung jawab kepada Allah dan raja. Tidak ada pembenaran teoretik bagi pembatasan kekuasaan raja atau mengeluarkan wilayah tertentu dari wewenang raja, bahkan sampai pada tingkat Kristen abad pertengahan memisahkan kekuasaan eklesiastik dan kekuasaan sipil. Raja mesti melakukan hal yang baik, tetapi kalau ia tidak melakukannya, maka terserah Allah untuk menghukumnya.[24]

Meskipun Reid tidak menyorotnya, terdapat satu pengecualian yang penting terhadap lemahnya preseden pemerintahan kontraktual. Pengecualian itu adalah model kerajaan terbatas yang ditemukan di negara kota perdagangan seperti Buton di Indonesia Timur. Diorganisir di sekitar sebuah sistem kerajaan yang tunduk pada wewenang dewan adat sebagaimana dibuat garis besar dalam sebuah kontrak pemerintahan

---

[23] *Ibid.*, hlm. 264.
[24] *Ibid.*, hlm. 263.

yang dikenal sebagai *Martabat Tujuh*, sistem pemerintahan ini sendiri didasarkan pada doktrin Sufi Tujuh Tingkatan Wujud, yang di sini menyebar dengan cara sedemikian rupa untuk membuat sultan tunduk pada wewenang moral dan material yang lebih besar. Begitu besar wewenang ini sehingga enam dari dua puluh delapan sultan Buton melepaskan posisi mereka dan seorang benar-benar dieksekusi.[25]

Perkembangan berikutnya menjamin bahwa visi Islam mengenai kekuasaan kondisional ini tidak menyebar ke wilayah lain. Tidak lama setelah kedatangan orang-orang Eropa, pergolakan kekuasaan antara para pedagang kaya dan raja-raja yang memusat memasuki suatu tahap baru dan kritis. Sebelum masa ini para pedagang menikmati independensi yang berarti di banyak negara kota yang makmur di wilayah tersebut. Otonomi mereka diperkuat oleh kemudahan bergerak di seluruh Nusantara dan —dengan cara yang lagi-lagi mengingatkan persaingan di kalangan raja-raja di Eropa modern awal— kemampuan para pedagang untuk memindahkan perdagangan mereka ke tempat lain bila penguasa setempat tidak bersahabat.

Meskipun selalu terdapat para despot yang berusaha merusak keseimbangan kekuasaan terhadap para pedagang, kedatangan orang-orang Eropa memungkinkan peralihan menentukan dukungan terhadap wewenang kerajaan. Orang-orang Eropa ditakdirkan untuk mengamankan monopoli terhadap barang-barang yang paling menguntungkan dalam perdagangan Nusantara, yakni rempah-rempah Indonesia dan mereka menetapkan untuk melakukan itu melalui perjanjian-perjanjian atau bila perlu penaklukan manipulatif. Pada saat kedatangan mereka di wilayah tersebut pada tahun 1499,

---

[25]Lihat R. Michael Feener, "In The Realm of the Fifth Caliph: Sufism and the State in the Sultanate of Buton"; Boston: makalah tidak diterbitkan, Department of Religious Studies, Boston University; dan Andi Zainal Abidin, "The Emergence of Early Kingdoms in South Sulawesi: A Preliminary Remark on Governmental Contracts form the Thirteenth to the Fifteenth Century", *Southeast Asian Studies* 20:4: (Maret 1983): 1-39.

Portugis "menenggelamkan atau merampas setiap kapal rempah Muslim yang mereka bisa".[26] Ketika kesepakatan terbukti tidak efektif, orang-orang Eropa merampas Melaka, sebuah masyarakat multi etnik dan toleran yang disebut oleh orang-orang Eropa sebagai "Venesia Timur". Pada abad berikutnya, Portugis dan Belanda menangkap atau menenggelamkan sebagian besar jung-jung bertonase besar yang digunakan oleh masyarakat pribumi untuk pengapalan, dengan merusak salah satu armada swasta terbesar di dunia. Pada abad ke-17, di Indonesia Timur, Belanda bahkan masuk lebih jauh lagi, merampas kendali pulau-pulau yang menghasilkan rempah-rempah yang paling menguntungkan dan dalam beberapa contoh memperbudak dan memusnahkan seluruh penduduk setelah mereka menolak tuntutan Belanda terhadap hak-hak monopoli atas perdagangan rempah.

Dengan demikian, apa yang pernah menjadi peradaban dinamis dan multipolar berbalik jalan dan dengan berakhirnya zaman perdagangan (pertengahan abad ke-17), menuju pada arah yang sepenuhnya absolut. Orang-orang Eropa memberi sumbangan pada proses tersebut dengan merusak basis ekonomi para pedagang independen dan mendukung para despot yang sentralistik. Para penguasa ini hanya terlalu ingin bekerja sama dengan orang-orang Eropa, karenanya ini berarti mereka harus membuat lebih sedikit konsesi dengan rival pedagang mereka. Tentu saja dengan membatasi rival pedagang mereka, hanya persoalan waktu sebelum orang-orang Eropa menyerang mitra kerajaan mereka.

Akibat hancurnya borjuasi pribumi ini tidak hanya terlihat pada menghilangnya kapal-kapal besar dan sentralisasi kekuasaan negara, tetapi pada keruntuhan kota-kota Asia Tenggara. Pada pertengahan abad ke-17, sekitar 5 persen penduduk Asia Tenggara adalah urban —suatu proporsi yang lebih besar dari pada Eropa bagian utara (walaupun lebih kecil daripada India dan Cina). Di wilayah-wilayah yang sangat

[26]Reid, *Southeast Asia*, hlm. 14.

dalam terlibat dalam perdagangan seperti Melaka, sebanyak 40 persen penduduk adalah urban.[27] Namun, dalam dua abad menyusul kedatangan orang-orang Eropa, proporsi penduduk urban menyusut secara drastis, sebagaimana keseluruhan penduduk yang tinggal di kota-kota besar.

Tentu saja bodoh untuk berspekulasi mengenai apa yang terjadi bila orang Eropa tidak menjajah daerah tersebut. Tetapi penting untuk menekankan bahwa politik Muslim di sini sangat beragam dan meliputi disposisi ideologis yang beragam pula. Tidak mengherankan Islam kerajaan yang dikelola negara yang memperoleh keuntungan dari kehadiran orang-orang Eropa bermusuhan dengan perusahaan-perusahaan independen, konservatif terhadap persoalan-persoalan hierarki sosial, dan curiga terhadap otoritas independen para ulama. Namun, karena era kolonial terus berlangsung, Islam Indonesia lagi-lagi akan menyuarakan teriakan otonomi dari kekuasaan-kekuasaan itu.

Dari Kolonial ke Islam Nasional

Setelah petualangan awalnya, kolonialisme Belanda datang dengan cara berangsur-angsur ke seluruh Nusantara. Beberapa wilayah seperti pesisir pulau Jawa yang padat dijajah sepanjang abad ke-17 dan abad ke-18. Namun yang lainnya seperti kesultanan Islam Aceh yang kokoh di sudut barat laut Sumatera belum ditundukkan secara efektif hingga awal abad ke-20 dan bahkan kemudian baru tunduk setelah kampanye militer yang brutal.[28] Secara umum tidak sampai setengah dekade abad ke-19 konialisme Belanda mengarahkan semua masyarakat pribumi. Upaya mereka dirangsang oleh rivalitas mereka dengan Inggris yang dengan cepat bergerak di dekat Malaya sehingga mendorong Belanda mengubah saham sepotong-

---

[27] *Ibid.*, 75.

[28] Lihat Anthony J. Reid, *The Contest for North Sumatra: Aceh, the Netherlands and Britain, 1858-1898* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1969); dan M.C. Ricklefs. *History of Modern Indonesian Since c. 1300,* edisi kedua (Bloomington: Indiana University Press, 1993), hlm. 143-145.

sepotong menjadi ekspansi penjajahan yang terus-menerus.

Namun bahkan pada periode akhir ini, sifat penjajahan Belanda berbeda-beda dari satu daerah dengan daerah lain di Nusantara. Belanda mentolerir beberapa variasi dalam adiministrasi daerah dengan menggabungkan otoritas pribumi ke dalam kekuasaan kolonial di mana tatanan seperti itu sesuai dengan kepentingan-kepentingan Eropa. Di bagian-bagian sentral koloni yang dijajah lebih lama, seperti Minangkabau (di Sumatera) dan Jawa, Belanda menerapkan wajib militer terhadap sebagian besar aristokrasi pribumi menjadi tentara penjajah. Meskipun tatanan tersebut secara permukaan mirip dengan sistem kekuasaan tidak langsung Inggris di wilayah tetangga, Malaya, program Belanda jauh lebih intervensionis. Ia secara drastis membatasi wewenang pribumi, mengurangi dukungan negara terhadap Islam (agak berbeda dengan Inggris di Malaya), dan secara dramatis melakukan reorganisasi industri dan pertanian pribumi.

Kebijakan mengkooptasi elite pribumi sembari mentransformasikan ekonomi dan masyarakat akhirnya merendahkan wewenang para penguasa pribumi yang bekerja sama dengan orang-orang Eropa; ditekan oleh program-program penjajahan, petani melihat para penguasa mereka semata-mata sebagai antek-antek orang Eropa. Begitu legitimasi para penguasa pribumi hilang, legitimasi pemimpin Muslim di luar pemerintahan mengalami peningkatan. Sejarawan terkemuka, Sartono Kartodirdjo telah memaparkan krisis dalam masyarakat Jawa ini. Dia mencatat bahwa, sementara pada era sebelumnya para ulama telah bekerja di kerajaan, Belanda mensekularisasikan administrasi pemerintahan dengan menyingkirkan para pemimpin agama dari pos-pos kunci. Dipinggirkan dari lingkungan pemerintahan, para pemimpin Muslim itu sebaliknya "menggantikan para elite tersebut dalam menggunakan wewe-

---

[29]Sartono Kartodirdjo, "Agrarian Radicalism in Java: Its Setting and Development"; dalam Claire Holt, ed., *Culture and Politics in Indonesia* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1972), hlm. 89.

nang politik terhadap petani".[29] Karena program penjajahan semakin intensif, masyarakat Jawa diguncang oleh gerakan protes petani. Pada awalnya, ini bersifat kedaerahan dan sangat partikularistik, serta jarang menuntut cita-cita Islam. Namun, pada akhir abad ke-19 semua ini berubah:

> Potensi yang menyertai gerakan sosial sebelumnya ... terbatas oleh tuntutannya yang khusus dan pengaruh kemandirian berdasarkan tradisi budaya daerah yang sempit. Pada saat ketika peningkatan komunikasi memperluas wawasan petani dan membuat kelompok-kelompok lokal menyadari penderitaan umum mereka, tujuan umum mereka dan musuh-musuh umum, telah datang saatnya untuk mengembangkan intelektual atau definisi ideologis komunitas yang lebih luas ini. Karena ideologi nasionalis gaya modern tidak ada, maka wajar Islam harus memenuhi kebutuhan ini... Selama periode penting dalam sejarah Jawa, Islam dilihat bukan sebagai penanda satu segmen masyarakat dari masyarakat yang lainnya, tetapi penyedia definisi politik identitas "nasional" dan fokus penolakan terhadap penguasa kolonial.[30]

Melalui ini dan kegiatan lainnya, kolonialisme Eropa selamanya mengubah struktur dan perkembangan Islam Indonesia. Dengan beberapa kayuhan cepat ia membongkar Islam kerajaan, meruntuhkan otoritas para penguasa asli, dan tanpa disadari memperkuat kembali Islam rakyat. Islam berbasis masyarakat baru ini tentu saja berbeda dengan tradisi Islam kontraktual dan raja sentris abad ke-16 dan ke-17. Yang paling mendasar, ia lebih merupakan organisasi non-negara ke-

---

[30]Kartodirdjo, "Agrarian Radicalism", hlm. 113. Situasi ini sebanding dengan situasi petani Muslim di Minangkabau, Sumatera beberapa dekade sebelumnya. Minangkabau abad ke-20 memiliki sejumlah lembaga Islam yang lebih mapan pada saat kedatangan orang Eropa ketimbang bagian lain Nusantara, seperti Jawa. Dengan demikian gerakan protes mengambil bentuk kebangkitan yang lebih keras ketimbang di Jawa. Namun, sebaliknya Islam di wilayah tersebut juga berfungsi memperluas horison petani dan memberikan idiom moral politik bagi artikulasi resistensi terhadap kedatangan penjajah.

timbang suatu struktur negara alternatif. Peralihan kepemimpinan Muslim dari negara ke masyarakat sangat penting bagi evolusi Islam Indonesia selanjutnya. Ia mengilhami komunitas Muslim dengan suatu kehatian-hatian dan sikap yang sangat hati-hati terhadap pemerintah. Situasi ini memiliki perbedaan yang sangat signifikan dengan pengalaman umat Islam di beberapa negara Timur Tengah atau bahkan Malaya. Di Malaya, terutama di negara pribumi yang tunduk pada kekuasaan tidak langsung (di mana sultan mempertahankan ukuran otoritas yang signifikan), Inggris mendorong kerja sama antara penguasa negara dan pemimpin Islam. Konsekuensi jangka panjang kebijakan ini terbukti sampai hari ini dalam kecenderungan komunitas Muslim Malaysia untuk mengambil arah yang lebih mapan menyangkut persoalan-persoalan agama dan negara.[31]

Di Indonesia, tidak ada hubungan yang menyenangkan antara pemerintahan penjajah dengan para pemimpin Muslim. Sebagai gantinya, di tempat-tempat seperti Jawa pada abad ke-19, terdapat pertumbuhan yang luar biasa Islam kemasyarakatan. Islam sipil ini pertama kali terorganisir di sekitar institusi kecil yang aneh, yang dikenal sebagai pesantren, sekolah al-Qur'an berasrama. Karena Belanda menenangkan pedesaan, memperbaiki jalan-jalan dan memperkenalkan program-program ekonomi, terdapat pertumbuhan yang mantap penduduk asli Jawa. Peningkatan jumlah penduduk ini menyebar lintas pedesaan, membuka bagian terakhir wilayah perbatasan pulau tersebut untuk pemukiman dan pertanian. Para guru Muslim mengambil keuntungan dari kesempatan pemukiman yang sama, bergerak dari pesisir utara, di mana secara historis mereka terkonsentrasi dan mendirikan pesan-

[31]Lihat William R. Roff, *The Origins of Malay Nationalism*, edisi kedua (Kuala Lumpur: Oxford Univeristy Press, 1994); dan Clive S. Kessler, "Archaicism and Modernity: Contemporary Malay Political Culture", dalam Joel S. Kahn dan Francis Loh Kok Wah, ed., *Fragmented Vision: Culture and Politics in Contemporary Malaysia* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1992), hlm. 133-157.

tren di pedalaman pulau tersebut tempat pengaruh Islam ortodoks telah lama lemah. Pesantren-pesantren ini terus-menerus memainkan peranan sentral dalam kehidupan keagamaan dan politik Islam tradisionalis hingga hari ini.[32]

Pesantren secara khusus diorganisir di sekitar seorang ulama terhormat. Mereka menggantungkan sumber ekonomi mereka pada pemberian dari orang saleh juga kegiatan-kegiatan ekonomi (biasanya pertanian) para santri mukim. Pada zaman kolonial, pesantren-pesantren ini berfungsi sebagai pusat bagi penyebaran pengetahuan Islam—suatu fungsi vital bagi kehidupan budaya komunitas Muslim dengan lemahnya dukungan negara untuk Islam. Namun, dari perspektif era kolonial, pesantren menarik karena memberikan suatu jaringan penting dan transregional bagi kepemimpinan nonpemerintah. Di Jawa dan Sumatera, banyak gerakan anti-penjajahan pra nasionalis yang dipimpin oleh para lulusan lembaga pendidikan ini. Pada era nasional (1945 dan seterusnya), para ulama tradisionalis yang sama ini telah menyediakan kepemimpinan bagi organisasi sosial dan politik Indonesia terbesar, Nahdlatul Ulama (lihat di bawah).[33]

Hampir sepanjang abad ke-19 dan awal abad ke-20, kelompok Muslim independen yang sama melahirkan bagian terbesar pengusaha pribumi. Sebaliknya, para elite pribumi yang direkrut menjadi pegawai pemerintah terkenal karena tidak bekerja keras dan lemahnya kemahiran berdagang. Sarana pilihan mereka bagi mobilitas sosial adalah pegawai pemerintah dari mana mereka seringkali mencampuri urusan-urusan bisnis. Meskipun pada zaman kolonial sebagian besar

---

[32]Lihat Sydney Jones, "The Contraction and Expansion of the 'Umat' and the Role of Nahdlatul Ulama in Indonesia", dalam *Indonesia* 38 (1984): 1-20; dan Robert W. Hefner, "Reimagined Community: A Social History of Muslim Education in Pasuruan, East Java". Dalam Charles F. Keyes, Laurel Kendall dan Helen Hardacre, ed., *Asian Visions of Authority: Religion and the Modern State of East and Southeast Asia* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994), hlm. 75-95.

[33]Lihat Andrée Feillard, *Islam at Armée dan L'Indonésie Contemporaine* (Paris: L'Harmattan, 1995).

perusahaan besar dikontrol oleh orang-orang Eropa dan Cina, Muslim pesantren mengembangkan kerja keras dan independensi sosial alternatif.[34] Memang, santri membentuk budaya tandingan sesungguhnya dalam masyarakat Jawa yang ditandai oleh pemimpin, etos ekonomi, dan visi moral mereka sendiri.

Pencarian *Kewargaan*

Adalah di luar batasan tulisan ini untuk merinci peran Islam dalam perjuangan selanjutnya untuk meraih kemerdekaan Indonesia. Tetapi satu poin ringkas mestinya dicatat mengenai ketegangan normatif politik Islam selama periode ini. Sebagaimana gambaran pembahasan sebelum ini, terdapat preseden keorganisasian yang kuat bagi perhimpunan di luar negara, pemerkuat masyarakat dan kekuasaan yang tersebar di Indonesia era akhir penjajahan. Situasi ini lebih mengesankan dari sudut kenyataan bahwa otoritas kolonial, walaupun secara nominal setia kepada varian liberalisme Eropa, dalam prakteknya melembagakan suatu sistem pemerintahan yang terkontrol secara sentral, setia kepada perusahaan negara yang monopolistik, secara budaya dan ras bersifat chauvinistik dan berketetapan untuk mempertahankan partisipasi pribumi dalam politik kolonial pada batas yang minimum. Bahkan dibandingkan katakanlah dengan Inggris di Malaya dan India, komitmen Belanda terhadap pendidikan pribumi dan partisipasi politik amat kecil.

Dalam kondisi seperti itu, mungkin tidak mengherankan masyarakat Islam berkembang dengan tetap mempertahankan jarak dengan kekuasaan negara dan mengembangkan nilai-nilai independensi dan organisasi yang mandiri. Meskipun ada preseden *asosiasi* sipil ini, kenyataannya komitmen Mus-

---

[34]Lihat misalnya, Lance Castles, *Religion, Politics, and Economic Behavior in Java* (New Haven, Conn.: Southeast Asian Studies, Yale University, 1967); dan Clifford Geertz, *The Social History of Indonesia Town* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1965).

lim terhadap cita-cita politik kewargaan tetap jauh lebih tidak ambigu. Untuk hal ini ada beberapa alasan. Meskipun pesantren dan kehidupan sosial secara umum ditandai oleh suatu organisasi yang tersebar, struktur kepemimpinan di dalam ini dan institusi Islam tradisional lainnya tetap bersifat karismatik dan hierarkis.[35] Para pemimpin agama menggunakan otoritas yang mendekati total di dalam lembaga pendidikan tersebut. Hal ini ditunjang oleh keyakinan rakyat mengenai kekuasaan sakral mereka. Berbeda dengan masyarakat yang jauh lebih hierarkis, katakan seperti India, pola otoritas ini tidak terkait dengan ideologi hierarkis kemasyarakatan yang menyimpang. Namun, kepemimpinan hierarkis ini membuat tidak mungkin organisasi sipil komunitas Muslim bisa berfungsi sebagai dasar bagi pemikiran teori dan praktek politik Islam yang diperbarui dan demokratis.

Terdapat pelajaran dalam contoh ini bagi studi masyarakat sipil jauh dari pesisir Indonesia. Contoh tersebut lagi-lagi menegaskan bahwa dengan dirinya sendiri tradisi asosiasi non negara yang penuh semangat tidak memadai untuk melahirkan nilai-nilai sipil yang menyeluruh. Agar *struktur* organisasi seperti itu menjadi preseden bagi cita-cita kewargaan paling tidak dua persyaratan tambahan harus dipenuhi. Pertama, intelektual yang memiliki tempat berpengaruh harus melihat ke dalam pengalaman asosiasi itu dan menjabarkan darinya prinsip-prinsip otonomi, saling hormat, dan asosiasi bebas yang kemudian bisa digeneralisasikan kepada wilayah publik secara keseluruhan. Tidak perlu dikatakan, tidak ada yang alamiah atau otomatis mengenai proses rasionalisasi politik ini. Sebagaimana digambarkan dengan jelas oleh sejarah Eropa, ada rintangan moral atau kultural untuk mengucapkan dengan terang beberapa istilah ideologi. Atau lagi-lagi pembuat gagasan memilih mengabaikan pelajaran dari asosiasi sosial karena

---

[35]Bandingkan dengan esei Resat Kassab mengenai politik internal tarekat sufi Turki dalam Robert R. Hefner (ed.) *Democratic Civility: The History and Cross-Cultural Possibility of a Modern Political Ideal* (New Jersey: Transaction Publisher, 1998).

memiliki kepentingan lain yang harus dikejar. Yang kedua, dan sama pentingnya, karena prinsip-prinsip mempunyai pengaruh yang paling besar dalam kehidupan publik, ia harus diberi kekuatan institusional di dalam kebijakan-kebijakan dan undang-undang negara, juga untuk memberikan lingkungan politik yang memperkuat asosiasi-asosiasi sipil dan nilai-nilainya. Mengatakan ini adalah menekankan sekali lagi bahwa masyarakat sipil tidak menentang negara tetapi keduanya saling tergantung dan melengkapi. Pada saat yang sama, tidak ada yang alamiah atau niscaya mengenai institusionalisasi nilai-nilai ini dan proses bisa dipersingkat kapan pun oleh nilai-nilai yang bersaing dan konflik-konflik yang tidak berbudaya (*uncivil conflict*).

Dalam kasus Islam Indonesia awal abad ke-20, ada beberapa insentif moral atau struktural bagi para pemimpin komunitas Muslim tradisional untuk tidak terlibat dalam jenis pemikiran kreatif tradisi politik ini. Struktur prestise dan wewenang dalam komunitas tradisional adalah seperti penghargaan atas penguasaan mereka terhadap kemampuan-kemampuan Islam seperti hafal al-Qur'an, pengetahuan hadits, pemikiran hukum dan pengetahuan tasawuf. Tidak terdapat insentif bagi pimpinan tradisional untuk lepas dari pola ini paling kurang dalam suatu arah yang mungkin membuat mereka rawan terhadap pengkritik Muslim konservatif.

Hal lain memperkuat keengganan untuk terlibat dalam pembaruan politik. Pada awal zaman kolonial, para penguasa menyimpulkan bahwa kebijakan paling efektif terhadap Islam berbasis massa adalah dengan tidak melakukan campur tangan dalam urusan keagamaan yang disertai dengan represi keras terhadap aktivisme politik yang jelas.[36] Walaupun di Jawa pada abad ke-20 ada pemberontakan-pemberontakan berskala kecil di bawah panji-panji Islam, para pemimpin

---

[36]Lihat Harry J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation, 1942-1945* (Dordrecht: Foris Publications, 1983 [1958]), hlm. 20-31.

pesantren segera mengakui bahaya keterlibatan politik yang terlalu langsung. Memang beberapa tahun setelah pembentukannya pada tahun 1926, saat para nasionalis Indonesia menuntut perubahan dalam tatanan kolonial, organisasi ulama tradisionalis, Nahdlatul Ulama, mengeluarkan sebuah pernyataan yang menegaskan keabsahan kekuasaan Eropa dan kesesuaiannya dengan Islam.[37]

Singkatnya, ada sedikit dalam masyarakat Muslim tradisionalis pengungkitan suatu refleksi kritis terhadap pengalaman Muslim pada periode penjajahan akhir dan mengabstraksi darinya dasar-dasar keagamaan bagi suatu politik sipil. Sebagaimana akan kita lihat, potensi bagi perumusan ulang kreatif seperti itu tetap ada. Namun, perlu setengah abad lagi sebelum peristiwa demi peristiwa mengilhami beberapa pemimpin untuk menggunakan pengalaman mereka sendiri sebagai dasar bagi perumusan ulang politik Islam. Namun kemudian, proyek pembaruan Islam akan menghadapi suatu tantangan yang sama sekali baru.

Modernis dan Sekularis

Sebelum membahas politik Islam mutakhir, harus ditunjuk dua tipe Muslim lain yang melampaui para tradisionalis berbasis pedesaan yang telah didiskusikan sebelumnya: Muslim modernis yang berkaitan dengan gagasan-gagasan reformis yang aslinya dikembangkan di Timur Tengah, dan Muslim sekular yang tidak melihat pada tradisi Islam tetapi pada nasionalisme dan sosialisme sebagai pedomam politik mereka.

Meskipun sebagian besar pemimpin Muslim Indonesia abad ke-19 berlatar belakang tradisionalis, sepanjang abad itu Islam Indonesia mulai merasa angin revitalisasi reformis bertiup dari Timur Tengah.[38] Pengaruh pertama diilhami oleh para pemba-

---

[37]Lihat Feillard, *Islam et Armée,* hlm. 29-30.

[38]Mengenai Islam pembaru dan modernis pada zaman akhir penjajahan di Indonesia, lihat Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1973).

ru Wahabi yang telah menguasai sebagian besar semenanjung Arabia pada awal abad ke-19. Kaum Wahabi mengecam praktek-praktek peribadatan kaum tradisionalis, terutama yang berhubungan dengan pemujaan para wali. Praktek-praktek seperti itu, menurut Wahabi adalah bid'ah, karena tidak didukung secara jelas oleh al-Qur'an dan hadits. Gagasan-gagasan Wahabi mempengaruhi pemberontakan Padri yang melanda Minangkabau, Sumatera Barat, pada awal abad ke-19. Melalui pengaruh yang berkesinambungan dari keluarga kerajaan Saudi, unsur-unsur pembaruan Wahabi terus mempengaruhi Islam Indonesia hingga hari ini.[39] Secara umum, para pembaru Wahabi menolak bentuk-bentuk pemerintahan, ilmu pengetahuan, dan pendidikan Barat. Dalam pengertian ini, mereka adalah reformis tetapi tidak modernis. Dengan kepemimpinannya yang konservatif dan bakat skripturalis, lalu wakil-wakil dari faksi gerakan pembaruan Indonesia ini sedikit ingin menekankan rekonstruksi kreatif terhadap pemikiran politik Islam.

Namun, pada awal abad ke-20, ada aliran pembaruan lain yang lebih modernis yang berkembang di Nusantara. Dipengaruhi oleh tulisan-tulisan modernis termasyhur seperti Muhammad Abduh dan Jamaluddin al-Afghani dari Mesir, para reformis ini asyik merespon tantangan politik dan ilmu pengetahuan Barat.[40] Di Indonesia, beberapa organisasi modernis didirikan pada awal abad ke-20 dan yang paling berpengaruh adalah Muhammadiyah. Muhammadiyah yang didirikan pada tahun 1912 di Yogyakarta oleh seorang pemimpin agama, menjauhkan diri dari politik praktis dan memusatkan energinya pada pendidikan, kesehatan, dan pengentasan kemiskinan. Pada tahun-tahun akhir zaman penjajahan, organisasi itu ber-

---

[39]Lihat Christine Dobbin, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy: Central Sumatera, 1784-1847* (Kopenhagen: Curzon Press, 1983), terutama hlm. 128-141.

[40]Untuk pengantar ke tokoh yang paling berpengaruh dari modernis awal, lihat Ali Rahnema, *Pioneer of Islamic Revival* (London: Zed Books, 1994).

kembang dengan cepat ke segala penjuru Nusantara; saat ini ia memiliki sekitar 20 juta pengikut.[41] Muhammadiyah sama sekali tidak menunjukkan keraguan tradisionalis terhadap pendidikan, teknologi, dan ilmu pengetahuan Barat. Secara keorganisasian, Muhammadiyah juga menanggalkan penekanan tradisionalis terhadap kiai karismatik dan mengembangkan organisasi-organisasi dengan birokrasi yang teratur dan proses pemilihan dan penunjukan terbuka.

Betapa inovatif pun kebijakan mereka menyangkut pendidikan dan perhimpunan, Muslim modernis tidak memiliki kesepakatan bagaimana melakukan pembaruan politik. Beberapa orang yakin bahwa al-Qur'an dan hadits tidak memiliki cetakbiru organisasi politik yang eksplisit atau komprehensif dan tidak mensyaratkan pembentukan negara Islam. Menurut para pemikir ini, apa yang ditawarkan Islam adalah prinsip-prinsip umum mengenai kesetaraan, musyawarah dan keadilan sosial, nilai-nilai yang sesuai, untuk tidak mengatakan identik, dengan nilai-nilai demokrasi modern. Dengan istilah yang lebih baik, para modernis ini seringkali dikenal sebagai modernis *liberal.* Penamaan itu secara benar mengimplikasikan bahwa para reformis garis ini secara umum nyaman dengan bentuk-bentuk organisasi politik modern yang mirip demokrasi liberal Barat atau demokrasi parlementer. Tidak perlu dikatakan mereka tidak secara khusus menganut semua aspek liberalisme Barat kontemporer, terutama gagasan indvidualisme radikal mengenai diri (*personhood*) dan pelaku (*agency*). Namun, bahkan di Barat sekalipun, liberalisme radikal seperti itu asing bagi banyak praktek sebagaimana dipertentangkan dengan liberalisme yang diidealkan.

Meskipun pernah dan masih ada aliran pemikiran lain da-

[41]Lihat James L. Peacock, *Muslim Puritan: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam* (Berkeley: University of California Press, 1978); Alfian, *Muhammadiyah: The Political Behavior of Muslim Modernist Organization Under Dutch Colonialism* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1989): dan Mitsuo Nakamura, *The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1983).

lam kubu Muslim modernis, kita bisa menekankan bahwa preseden-preseden normatif bagi politik Islam lebih kuat dan lebih rinci daripada prinsip-prinsip kesetaraan, musyawarah dan keadilan itu sendiri. Bagi para modernis ini, politik Islam harus menegaskan *substansi* dan bukan semata-mata prinsip syariah dan berusaha menerapkan secara penuh dalam negara dan masyarakat. Meskipun memang banyak Muslim liberal mengobralkan kebajikan syariah sebagai sumber semua pedoman yang dianut, semuanya merasa tidak nyaman dengan gagasan bahwa syariah harus atau bisa diterapkan secara menyeluruh. Sembari menegaskan pentingnya prinsip-prinsip syariah, modernis liberal membedakan bentuk-bentuk hal ini dengan detil substansi sumber-sumber hukum. Menurut modernis liberal ini, terutama sekali, bagian-bagian yang kedua ini memperlakukan masalah-masalah seperti kerajawian (*kingship*), perbudakan, warisan, hukuman terhadap pencuri, dan status perempuan dengan cara yang mencerminkan konteks syariah pra-modern, suatu konteks yang sedikit sekali memiliki relevansi langsung untuk saat ini. Mereka yang berusaha menerapkan aturan-aturan ini terhadap kondisi sekarang ini, kata modernis liberal, membingungkan fakta-fakta kontekstual bagi semangat umum syariah tersebut.

Persoalan bagaimana mengkontekstualisasikan sumber-sumber tradisi Islam tetap merupakan salah satu isu yang paling memecah belah di kubu modernis hingga hari ini.[42] Pada masa kolonial akhir, para pemikir modernis Indonesia mengembangkan dua strategi untuk menyelesaikan persoalan itu. Pertama, di dalam organisasi massa seperti Muhammadiyah, ada kecenderungan untuk memusatkan perhatian pada persoalan-persoalan praktis dan meninggalkan perumusan prinsip-prinsip politik tertinggi untuk masa depan saat umat Islam benar-benar memperoleh kekuasaan. Untuk memper-

[42]Untuk satu contoh salah satu upaya berani dalam rekontekstualisasi modern, lihat Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1990).

oleh konsensus mengenai persoalan seperti itu sekarang ini, dirasakan hanya akan memecah-belah umat Islam dan melemahkannya dalam menghadapi musuh-musuhnya.

Dalam perspektif membangun sebuah organisasi, tentu saja, penundaan persoalan-persoalan sulit seperti itu sangat masuk akal untuk menghindari kontroversi yang memecah-belah. Namun dalam kasus Indonesia, pilihan ini berarti pemikiran politik modernis cenderung menegaskan kebenaran tanpa batas waktu dan tidak spesifik. Akibatnya, dibandingkan saingannya kubu tradisionalis, para modernis tidak lagi cenderung untuk terlibat dalam penelaahan reflektif terhadap pengalaman sosial mereka sendiri dalam suatu upaya untuk mengabstraksikan prinsip-prinsip yang mungkin menjadi dasar bagi politik sipil yang baru. Meskipun para modernis telah memiliki pengalaman *keorganisasian* yang berdasarkan pada organisasi-diri, oposisi terhadap kontrol negara dan pola organisasi sosial dan ekonomi yang menyebar, pengalaman ini sendiri secara diskursif tidak disahkan dan digunakan sebagai sumber bagi *norma-norma* politik yang baru. Sebaliknya, kecenderungan para penulis modernis adalah melihat kembali ke ribuan tahun zaman emas yang dimajinasikan, dan melihat ini sebagai sumber idealitas politik istimewa yang unik. Namun yang paling buruk, ketika mereka melihat kembali ke zaman itu, kebanyakan penulis memusatkan perhatian pada keagungan kekhalifahan Islam, saat ada hubungan yang erat kepemimpinan agama dan negara, ketimbang, katakanlah hijrah Muhammad ke Medinah, ketika ia tinggal dan bekerja dalam suatu komunitas multi-agama yang relatif egaliter.[43]

Tentu saja tidak semua pemikir Muslim tertarik dengan pandangan politik tradisionalis atau modernis. Sebagian sangat terpengaruh oleh gagasan-gagasan nasionalis dan sosialis yang demokratis. Meskipun kadang-kadang ada upaya menemukan

---

[43]Pengalaman Madinah inilah yang dilihat banyak Muslim pluralis sekarang ini sebagai preseden bagi pluralisme sipil modern. Lihat misalnya Nurcholish Madjid, "Islamic Roots of Modern Pluralism, Indonesia Experience". Dalam *Studia Islamika* (Jakarta) 1:1 (April-Juni 1994): 55-77.

suatu sintesis Islam, kebanyakan pemikir ini secara umum berorientasi sekular. Meskipun kebanyakan Muslim sekular terus mempromosikan Islam sebagai unsur penting dalam kebudayaan nasional Indonesia, mereka tidak merasakan ada kebutuhan khusus untuk mendasari idealitas politik mereka secara formal dan terdetail pada al-Qur'an atau teks Islam yang lain. Muslim sekular bisa (dan sekarang bisa) ditemukan pada tingkat paling banyak dari populasi etnik Indonesia. Tetapi jumlah mereka selalu terbesar di kalangan etnik Jawa, yang merupakan hampir 60 persen penduduk Indonesia.

Ketegangan antara politik Muslim *foundationalis* dan suatu eklektisisme yang lebih nasionalis[44] tentu saja tidak khas Indonesia. Hal ini telah menjadi ciri utama politik di mayoritas negara Islam pada abad ini. Di beberapa negara, seperti Arab Saudi dan negara-negara Teluk, para *foundationalis* dari beragam jalur telah mendominasi politik nasional. Di negara-negara lain, seperti Mesir dan Iran ada perjuangan yang terus-menerus dan lebih berimbang antara dua kelompok. Akhirnya, di Turki dan sebagian negara Asia Tengah, komunitas foundationalis telah lama berada pada posisi defensif dalam menghadapi kekuatan-kekuatan sekular yang secara eksplisit menentang Islamisme.

Indonesia adalah di luar kebiasaan karena idealitas nasionalis cenderung memainkan pengaruh, bahkan memainkan peran dominan dalam politik negara tersebut, tetapi mereka telah melakukan itu dengan cara yang membuat konsesi besar terhadap nilai-nilai dan politik Islam. Luar biasa sekali, di Indonesia tidak pernah ada gerakan sekularisme yang signifikan seperti Kemalisme di Turki, dan kebanyakan nasionalis kesulitan untuk mengekspresikan ketidaksepakatan mereka terhadap sekularisme militan. Sebaliknya, dalam komunitas Islamis, wacana politik secara mendalam telah dipengaruhi oleh idealitas dan kebijakan nasionalis.

Kepelikan politik keagamaannya telah tidak membebaskan

[44]Tentu saja kita harus ingat bahwa di Indonesia komunitas nasionalis juga memasukkan banyak non-Muslim.

Indonesia dari persaingan yang mendalam dan kadang-kadang berdarah di antara pendukung aliran ideologi yang berbeda. Pada tahun 1950-an dan 1960-an, ada polarisasi politik yang tajam mengikuti garis religio-ideologis, yang mencapai puncaknya pada penghancuran Partai Komunis Indonesia pada tahun 1965-1966. Lagi-lagi, detil sejarah ini akan membawa kita melampaui batas-batas tulisan yang singkat ini. Namun, beberapa pokok persoalan harus ditunjukkan, karena mengilustrasikan cara di mana kebangkitan masyarakat politik modern melepaskan aspirasi sipil, tetapi akhirnya menghilangkan banyak sumber daya Indonesia bagi demokrasi sipil.

Politik Melawan Sivilitas

Bahkan sebelum proklamasi kemerdekaan pada 17 Agustus 1945, gerakan kemerdekaan nasional Indonesia telah terkoyak-koyak oleh perpecahan ideologis yang dalam. Pada pertengahan tahun 1945, Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) hampir hancur karena beratnya perselisihan mengenai apakah memasukkan pernyataan yang mengakui kewajiban negara untuk mendorong pelaksanaan syariah di kalangan warga Muslim negara tersebut.[45]

Perang kemerdekaan yang berlangsung selama empat tahun yang berawal sekembalinya Belanda pada akhir tahun 1945, memperparah perpecahan ini. Penting untuk diingat bahwa di antara negara-negara Asia Tenggara, perang Kemerdekaan Indonesia adalah nomor dua dalam intensitas hanya di belakang perang Vietnam. Konflik tersebut telah mendatangkan dampak menggembleng masyarakat Indonesia. Di Jawa, Sulawesi Selatan, dan Sumatera tidak hanya disertai oleh kekerasan anti-kolonial tetapi juga oleh revolusi sosial. Di banyak daerah, perjuangan militer juga diorganisir sepanjang garis keagamaan dan ideologis. Ini berfungsi sebagai garis yang salah dalam pergolakan politik yang pahit yang semakin mendalam

[45]Lihat B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1983), hlm. 15-23.

pada tahun 1950-an.

Berlusin-lusin partai politik muncul selama pengalaman singkat Indonesia dengan demokrasi parlementer dari 1950-1957. Namun, pembelahan utama antara sedikit partai Islam di satu sisi, sebagian besar mendukung pembentukan negara Islam, dan campuran partai nasionalis, komunis, sosialis dan Kristen yang memiliki komitmen pada nasionalisme yang tidak berdasarkan pada keyakinan agama (*nonconfessional*). Pada masa Pemilu parlemen pertama tahun 1955, partai Islam berharap memenangkan mayoritas Pemilu yang sama sekali palsu. Mereka berharap menggunakan kemenangan tersebut sebagai batu loncatan untuk memperkenalkan hukum Islam di kalangan mayoritas Muslim dan akhirnya menciptakan negara Islam penuh. Akhirnya, membuat heran hampir semua orang, partai Islam hanya memperoleh sedikit lebih dari 40% suara.[46] Dengan demikian, pemimpin nasionalis berkecenderungan kiri, Soekarno, tetap berkuasa dan untuk sementara waktu, dasar negara non-sektarian tampak selamat.

Namun, ketegangan politik semakin meningkat. Pemilihan parlemen disusul oleh pemilu yang baru pada bulan Desember 1955 untuk memilih anggota Konstituante yang tugas utamanya adalah menyusun konstitusi baru. Namun, begitu terbentuk Konstituante terbukti terbelah secara mendalam sebagaimana parlemen nasional. Walaupun ia mencapai kesepakatan dalam beberapa isu penting, Konstituante tidak mampu menyelesaikan persoalan apakah Islam harus menjadi dasar resmi negara. Tidak senang dengan kebuntuan parlemen dan diperingatkan oleh kemerosotan ekonomi negara (sebagian karena kebijakan yang kacau) dan kekhawatiran terhadap persaingan Islam dan militer, pada tahun 1957 Presiden Soekarno mengumumkan rencana untuk mereorganisasi politik dan kembali ke pemerintahan presidensiil sebagaimana digariskan dalam UUD 1945. Pada tahun 1959, ia menerapkan kebijakan

---

[46]Lihat Herbert Feith, *The Indonesian Elections of 1955*. (Ithaca, N.Y.: Modern Indonesia Project, Interim Report Series, 1957).

itu. Dia secara drastis mengekang kekuasaan legislatif dan memperluas kekuasaannya sendiri dan mengumumkan program restrukturisasi politik yang sama sekali tidak realistik yang dimaksudkan untuk mempersatukan nasionalis, Muslim, dan komunis di bawah panji-panji Nasional-Agama-Komunis (NASAKOM).[47]

Tindakan penyeimbangan tersebut merupakan malapetaka sejak semula. Begitu ekonomi meluncur ke dalam hiper-inflasi pada awal tahun 1960-an, Soekarno beralih mendukung partai politik dengan massa pengikut terbesar dan visi internasional yang lebih dekat dengan visinya, yaitu Partai Komunis Indonesia (PKI). Pada waktu yang sama, ia menyingkirkan rival Islamnya yang paling besar dan paling efektif, partai Islam modernis, Masyumi. Dengan menunjuk keterlibatan sebagian pemimpin partai tersebut dalam pemberontakan daerah yang membentang dari Jawa Barat, Sumatera, Sulawesi Selatan, Soekarno melarang Masyumi. Aliansi taktisnya dengan komunis hanya lebih jauh menyakitkan hati organisasi-organisasi Islam. Krisis politik semakin mendalam pada tahun 1963 ketika partai komunis melancurkan kampanye "aksi sepihak" yang dimaksudkan untuk melaksanakan ketentuan-ketentuan Undang-Undang Pembaruan Agraria tahun 1960. Kampanye itu kurang terkoordinasi, dan kadang-kadang terfokus pada tuan tanah yang memiliki ikatan dengan partai Islam, bukan terhadap semua petani kaya secara keseluruhan. Selain itu, dalam beberapa insiden terkenal, para kader PKI kehilangan kendali terhadap para pengikutnya dan kampanye tersebut merosot menjadi serangan janggal terhadap orang-orang Islam yang saleh.

Tindakan Soekarno terbukti sama antagonistiknya dengan ABRI, satu-satunya institusi yang paling berkuasa di Indonesia. Meskipun bermusuhan dengan pendukung negara Islam,

---

[47]Mengenai kegagalan Konstituante dan runtuhnya demokrasi parlementer, lihat Adnan Buyung Nasution, *The Aspiration for Constitutional Government in Indonesia: A Socio-legal Study of the Indonesian Konstituante, 1956-1959* (Jakarta: Sinar Harapan, 1992).

pimpinan ABRI bahkan lebih keras menentang PKI. Sejak sebelum tahun 1965 hingga kemudian, ABRI diam-diam membuat kontak dengan organisasi sosial berbasis massa, yang paling terkemuka, partai Islam tradisional, NU, musuh bebuyutan PKI dan organisasi Islam Indonesia terbesar.

Krisis mencapai puncaknya pada malam 30 September 1965, ketika beberapa perwira sayap kiri di ibu kota melancarkan apa yang mereka sebut sebagai kudeta yang abortif terhadap pimpinan senior militer, membunuh enam jenderal dan merebut pusat-pusat komando. Kudeta yang dirancang secara buruk itu mengalami kegagalan dalam beberapa jam dan para pimpinan militer yang melakukan pemulihan ketertiban menuduh para pemimpin PKI yang melakukan tindakan itu. Meskipun Presiden Soekarno dengan sengaja berusaha membela partai yang lumpuh itu, tentara dan orang-orang Islam yang didukung oleh sejumlah organisasi kecil non-Islam melancarkan serangan nasional terhadap PKI pada akhir tahun 1965. Selama enam bulan berikutnya, sebagian besar pemimpin PKI ditangkap, dibunuh, atau dimasukkan ke penjara dan beberapa ratus ribu anggota partai tersebut dikumpulkan dan dibunuh.[48] Pada bulan Maret 1966, para pimpinan militer memaksa Presiden Soekarno menyerahkan sebagian besar kekuasaannya kepada pimpinan militer untuk memulihkan ketertiban sosial, yakni Jenderal Suharto. Dengan demikian rezim Orde Baru pun tampil ke panggung kekuasaan.

Dominasi Negara, Surutnya Kekuasaan Rakyat

Peristiwa-peristiwa di Indonesia selama kurun waktu 1950-an dan awal tahun 1960-an memunculkan persoalan teoretik yang rumit mengenai apa yang kita maksud dengan sivilitas demokrasi dan proses politik yang kondusif bagi konsolidasi-

---

[48]Lihat Robert Cribb, ed., *The Indonesian Killings of 1965-1966: Studies from Java and Bali,* Clayton, Victoria: Monash University, Centre for Southeast Asian Studies, 1991.

nya. Kebanyakan definisi konsep yang terkait dengan masyarakat sipil dibangun di atas gagasan yang agak sederhana bahwa pluralisme kelembagaan dan ideologi dalam masyarakat berfungsi untuk membatasi kekuasaan negara. Memang, dalam beberapa pendekatan minimalis, masyarakat sipil merujuk pada lembaga-lembaga berbasis masyarakat di luar negara.

Pada dirinya sendiri, pandangan tentang masyarakat sipil ini merupakan awal yang bermanfaat dengan mendefinisikan ia melakukan fungsi-fungsi sosial tertentu yang benar-benar tampak penting bagi suatu politik sipil yang bermuatan tepat. Tetapi, pandangan tersebut gagal menuntaskan salah satu persoalan yang paling menjengkelkan dalam diskusi-diskusi mengenai demokrasi sipil. Dari satu perspektif, tentu saja partai-partai politik harus secara solid diidentifikasikan dengan yang terakhir, terutama karena partai-partai politik itu bukan entitas yang mendapat mandat negara tetapi lembaga politik yang muncul untuk mewakili kelompok kepentingan yang terorganisir. Namun, dari perspektif yang lain partai politik harus ditempatkan dalam wilayah negara karena paling tidak dalam pemerintahan representatif , partai-partai dirancang untuk mempersiapkan personel yang bisa mengarahkan dan mengontrol perangkat pemerintahan.

Satu cara untuk menyelesaikan persoalan-persoalan konseptual ini mungkin dengan menurunkan konsep masyarakat sipil menjadi konstituen yang lebih rendah dan lebih tajam. Jean L. Cohen dan Andrew Arato telah membuat langkah yang bermanfaat pada arah ini dengan membedakan "*masyarakat politik,* partai, organisasi-organisasi politik dan publik politik" (cetak miring oleh penulis), di satu sisi, dengan *masyarakat ekonomi* dengan "organisasi produksi dan distribusinya", di sisi yang lain. Pada gilirannya mereka membedakan dua bidang ini dengan *masyarakat sipil* sendiri. Keduanya "secara umum muncul dari masyarakat sipil, memiliki sebagian bentuk organisasi dan komunikasinya dan dilembagakan melalui hak-hak … diteruskan bersama-sama dengan struktur hak-hak yang mengamankan masyarakat sipil modern". Tetapi, mereka

dijiwai oleh tujuan-tujuan normatif yang sangat berbeda; kekuasaan negara di satu sisi, dan produksi di sisi yang lain.[49]

Semua ini sangat bermanfaat, tetapi karena kepentingan utama filosof politik Cohen dan Andrew bukan untuk mengidentifikasi sumber-sumber empirik masyarakat sipil, paling tidak dalam pengertian yang bermakna lintas-budaya, tetapi untuk menegaskan guna satu pandangan gagasan sipil terhadap yang lainnya. Dengan mengingat tujuan normatif ini, tujuan utama Cohen dan Arato untuk membedakan masyarakat politik dan ekonomi dengan masyarakat sipil tampaknya akan mengidentifikasi norma-norma yang paling cocok untuk masyarakat sipil. Dalam pandangan mereka, ini mencakup nilai-nilai serikat demokratis, dan ideal, diskusi egaliter yang tanpa batas yang mereka jabarkan dari etika wacana Habermas.[50]

Ini merupakan ideal yang berharga, tetapi analisis normatif yang terakhir sangat berbeda dengan penelitian terhadap dukungan yang riil dan ada terhadap norma-norma dan politik sipil, terutama lintas budaya. Lebih khusus lagi, diskusi tentang masyarakat sipil dari sisi normatif seringkali mengantarkan para analis mengerjakan sesuatu dengan sebaliknya, karena apa yang ingin kita pastikan tidak hanya ideal sipil mana yang paling baik, tetapi secara realistik, versi mana yang paling layak dalam suatu dunia sosial tertentu. Bagaimana pun, pembedaan Cohen dan Arato menunjukkan kepada kita suatu arah yang bermanfaat. Ia mengarahkan perhatian pada suatu dinamika yang kabur dalam model masyarakat sipil yang global atau tidak terdiferensiasi: yaitu bahwa serikat civil bukanlah suatu fenomena yang *sui generis* tetapi suatu fenomena yang sangat dipengaruhi oleh proses ekonomi, lembaga-lembaga negara, dan yang paling dasar adalah kekuasaan. Dengan demikian, pembedaan ini bisa berfungsi sebagai satu peringatan, *langkah*

---

[49]Jean L. Cohen dan Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992), hlm. ix

[50]Cohen dan Arato, *Civil Society,* hlm. xv.

beberapa pembacaan yang disederhanakan terhadap Tocqueville, bahwa asosiasi sendiri tidak menjamin sivilitas masyarakat atau pemerintah yang demokratis. Keduanya tergantung pada interaksi masyarakat, politik, kebudayaan dan negara yang lebih rumit.

Semua ini secara langsung relevan dengan contoh Indonesia. Sementara komunitas Muslim di sini memiliki sejarah otonomi perserikatan yang panjang, kanalisasi kepentingan ke dalam politik yang relatif terikat, politik pemenang-ambil-semua (*the winner take all*) pada tahun 1950-an tidak hanya mengabaikan preseden sipil yang menonjol ini, tetapi merusaknya. Ketika kita berbicara dengan para pemimpin Islam yang moderat atau memiliki kecenderungan demokratis sekarang ini, kita terkejut bahwa ada pengakuan umum bahwa sekalipun keterlibatan mereka dalam politik adalah niscaya, tetapi bentuk yang diambil pada tahun 1950-an dan awal 1960-an bertentangan dengan hubungan sipil dan merusak kepentingan non-politik umat Islam yang lebih luas. Dari perspektif seorang Muslim, penunjuk yang paling banyak bercerita dari perusakan ini adalah perpindahan lebih dari dua juta etnik Jawa dari Islam ke Kristen dan (dalam jumlah yang lebih sedikit) ke agama Hindu menyusul pembunuhan tahun 1965. Hampir semua mereka yang meninggalkan Islam masuk ke agama baru ini berasal dari latar belakang Islam nominal dan konversi mereka ini dimotivasi oleh ketidaksukaan mereka terhadap keterlibatan orang Islam dalam pembunuhan pasca kudeta itu.[51]

Para pemikir Muslim konservatif tidak melihat pelajaran teoretik di dalam pengalaman ini dan terus sebagaimana sebelumnya, memunculkan cita-cita politik dari suatu era klasik

---

[51]Lihat Margot L. Lyon, *Politics and Religious Identity: Genesis of Javanese-Hindu Movement in Rural Central Java* (Berkeley: University of California, Departement of Anthropology, Disertasi Ph.D, 1977); dan Robert W. Hefner, "Politics and Social Identity: The 1965-1966 Killings and Their Aftermath", dalam Hefner, *The Political Economy of Mountain Java: An Interpretive History* (Berkeley: University of California Press, 1990), hlm. 193-227.

yang diimajinasikan sebagai satu-satunya dasar yang cocok bagi politik modern. Namun, pada awal tahun 1970-an, sejumlah penulis Muslim pluralis mulai berpendapat bahwa umat Islam harus melepaskan sama sekali cita-cita mendirikan negara Islam dengan membebaskan diri mereka dari (sebagaimana dikatakan seorang pemimpinnya suatu ketika) 'fetisisme' politik partai dan mencurahkan energinya pada pembangunan ekonomi dan perjuangan bagi demokrasi pluralis. Dalam sejumlah pidato dan publikasi yang berani pada awal tahun 1970-an, mantan pimpinan mahasiswa dan aktivis Islam, Nurcholish Madjid menyerukan kepada umat Islam untuk "mendesakralisasikan" politik partai sama sekali, sekalipun mereka tetap mempertahankan komitmen mereka pada gagasan bahwa nilai-nilai agama harus memperkaya wacana publik dan memberikan suatu perspektif yang kritis mengenai politik dan masyarakat.[52] Bagi para pemikir tersebut, yang pengaruhnya telah tumbuh sejak tahun 1970-an, perkembangan sejak 1965-1966 hanya menggarisbawahi kebutuhan untuk merumuskan kembali politik Islam atas dasar demokrasi dan pluralisme. Dalam suatu keberangkatan yang luar biasa dari politik pada awal tahun 1960-an, sebagian pemimpin ini menekankan bahwa tujuan politik mereka tidak lain dari penciptaan "masyarakat sipil" yang didasarkan pada pluralisme, kebebasan berserikat, dan politik yang demokratis.[53]

---

[52]Sebagian besar tulisannya dari periode ini di kumpulkan dalam *Islam Kemodernan, dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan Press, 1987). Meskipun karena alasan ruang saya tidak memaparkan pokok persoalan itu di sini, ada paralel yang menonjol antara gagasan para pemimpin ini dengan gagasan sebagian aktivis sipil Kristiani yang telah dipaparkan Jose Casanova dalam bukunya, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994). Keduanya mendekritkan penaklukan negara atas nama agama tetapi menekankan pentingnya agama dalam wacana sipil dan dalam kritik terhadap pemerintah dan pasar.

[53]Mengenai pokok persoalan ini, lihat Nurcholish Madjid, "Menuju Masyarakat Madani", dalam *Ulumul Qur'an* 2:7 (1996): 51-55; Moeslim Abdurrahman, "Muslim Civil Society di Indonesia: Siapakah yang memerankannya di masa depan?" dalam Abdurrahman, *Semarak Islam, Semarak Demokrasi* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996) hlm. 10-25.

Penaklukan Negara?

Selama empat tahun pertama rezim Orde Baru, hubungan Islam-negara berlangsung dari hubungan yang manis menuju ke hubungan yang tegang. Sebagai imbalan karena membantu menyingkirkan Presiden Soekarno dari tampuk kekuasaan dan melikuidasi PKI, para pemimpin Islam awalnya berharap akan disertakan dalam pemerintahan atau paling tidak diizinkan berperanan aktif dalam pemilu berikutnya. Kesan di kalangan ini—dan tampaknya juga banyak kalangan pimpinan militer—adalah bahwa dengan hancurnya komunis dan tercemarnya PNI, jalan umat Islam ke kemenangan pemilu akan lempang.

Namun, segera pemerintahan yang didominasi militer menampakkan bahwa ia tidak bermaksud mengadakan pemilu lebih awal atau memberikan organisasi-organisasi Islam ruang gerak keorganisasian yang lebih luas. Antara lain, pihak pemerintah mengulangi pernyataan penentangan mereka terhadap upaya apa pun untuk menghidupkan apa yang disebut Piagam Jakarta, dokumen yang selama pembahasan draf-nya pada tahun 1945 menegaskan kewajiban negara menerapkan hukum Islam di kalangan orang Islam. Ini tidak lain merupakan indikasi pertama bahwa pemerintah yang baru memiliki kepentingan yang kecil dalam menegakkan pemerintahan Islam. Pejabat pemerintah terus menolak permintaan untuk merehabilitasi partai yang sebelumnya merupakan partai Islam terbesar, Masyumi, lawan tangguh Presiden Soekarno dan dilarang pada tahun 1960. Sementara tidak lama kemudian, pemerintah tampak memenuhi kepentingan Masyumi dengan memperbolehkan pembentukan partai Islam yang baru, ia segera memperjelas syarat-syarat konsesi itu dengan tidak membolehkan tokoh-tokoh Masyumi memainkan peranan kepemimpinan dalam partai tersebut.

Semua ini merupakan bagian dari suatu peralihan yang lebih luas dalam kebijakan negara yang, di mata militer, dirancang untuk mencegah kebangkitan kembali politik partai berbasis massa tahun 1950-an. Di tengah-tengah strategi ini terletak suatu rencana untuk mengorganisir kembali keselu-

ruhan masyarakat Indonesia menjadi suatu ragam kelompok korporatis yang dikontrol pemerintah, yang dikenal secara generik sebagai kelompok fungsional (golongan karya). Sekalipun pemilu akan dilaksanakan secara teratur (sebagian agar tidak dianggap aneh oleh donor-donor Barat dan Jepang), para ahli strategi pemerintah ditetapkan untuk mengambil apa pun langkah yang diperlukan untuk mencegah kebangkitan kembali politik faksional tahun 1950-an dan 1960-an.

Gagasan untuk mengganti politik kelompok kepentingan dengan suatu sistem perwakilan kelompok fungsional bukanlah suatu yang baru di Indonesia. Sebenarnya ia mencerminkan suatu ketegangan pemikiran politik yang bisa dilacak kembali ke tahun 1920-an dan yang telah diminta kembali pada berbagai zaman dalam sejarah Indonesia modern. Aslinya dirumuskan oleh sekelompok pemikir sebelum perang yang memandang liberalisme Barat sebagai alat penjajahan,[54] pandangan integralis tentang negara dan masyarakat ini menegaskan bahwa nilai-nilai gotong-royong dan kekeluargaan lebih sesuai dengan peradaban Indonesia ketimbang individualisme berbasis hak-hak. Meskipun pandangan mereka disaingi dengan hangat oleh para demokrat Muslim dan konstitusionalis liberal, beberapa gagasan integralis disisipkan ke dalam UUD 1945 dan kebijakan nasional di kemudian hari. Mungkin yang paling berumur panjang adalah komitmen resmi pemerintah pada koperasi dan kerja sama ketimbang kapitalisme sebagai dasar ekonomi Indonesia. Sekarang ini, bahkan setelah dua puluh lima tahun perkembangan pasar (yang dikelola negara) keputusan pemerintah tetap secara mendalam memusuhi gagasan kapitalisme pasar dan mendukung keyakinan bahwa ada jalan tengah antara kapitalisme dan sosialisme Marxis.[55]

---

[54]Lihat David Reeve, *Golkar of Indonesia: An Alternative to the Party System* (Singapura: Oxford University Press, 1985.

[55]Untuk analisis mutakhir mengenai ironi ini, lihat Jamie Mackie dan Andrew MacIntyre, "Politics" dalam Hal Hill, ed., *Indonesia's New Order: The Dynamics of Socio-Economic Transformation* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994), hlm. 1-53.

Namun, bagi banyak intelektual Islam, meskipun tidak untuk pemerintahan sendiri, jalan tengah itu diberi nama ekonomi Islam.

Bagaimanapun fokus praktis kebijakan kelompok fungsional tidak terletak pada bidang ekonomi, tetapi pada politik dan kehidupan sipil. Sejak akhir tahun 1950-an, kepemimpinan ABRI telah mendukung pengembangan kelompok fungsional untuk melemahkan pengaruh partai-partai politik. Sejak tahun 1971 dan seterusnya, versi kebijakan ini yang diperluas menjadi landasan untuk keseluruhan pemerintahan Orde Baru. Selama dua puluh empat tahun berikutnya, setiap asosiasi signifikan di dalam bidang politik, bisnis, tenaga kerja, pendidikan, dan media dipaksa berada di bawah asosiasi payung yang diorganisir sepanjang kelompok fungsional, bukan kelompok kepentingan atau garis ideologi.

Satu versi kebijakan yang sama diterapkan bahkan pada partai-partai politik. Setelah pemilu tahun 1971, semua partai Islam—bahkan yang dipisahkan oleh perbedaan idelogis yang keras—dipaksa masuk ke dalam satu partai Islam yang dikenal sebagai PPP. (Pemerintah memilih nama partai tersebut dan mendesak ia agar tidak secara eksplisit merujuk pada Islam). Dengan cara yang sama, wakil-wakil dari partai nasionalis, Kristen dan partai sekular—semuanya dipecah dengan cara yang sama sepanjang garis ideologis—didorong masuk ke dalam PDI. Setelah memecah partai-partai, pemerintah kemudian menegaskan hak untuk turut campur tangan dalam pemilihan pimpinan partai dan perumusan platform kebijakan. Ia menegaskan banyak hak yang sama dalam segala sesuatu dari serikat bisnis hingga agama, sekalipun sebagian kelompok Islam yang lebih besar, seperti Nahdlatul Ulama, membuktikan mampu menolak kontrol negara. Dengan langkah-langkah pembatasan ini dan langkah-langkah lainnya, pemerintah telah memperoleh kemenangan yang mudah dalam pemilu yang diselenggarakan setiap lima tahun sejak tahun 1971.

Karena nasionalis radikal dan kelompok kiri telah disingkirkan pada tahun 1965-1966, satu-satunya organisasi signifikan

yang tetap berada di luar kontrol negara adalah organisasi Islam. Pemerintah tidak ragu-ragu untuk menabrak partai-partai politik Islam dan melakukan campur tangan yang intensif dalam urusan mereka. Tetapi mereka ragu untuk campur tangan begitu langsung dalam asosiasi sosial Islam yang besar dan sudah lama mapan seperti Muhammadiyah yang modernis dan Nahdlatul Ulama yang tradisionalis. Dengan basis organisasinya yang aman di masyarakat pedesaan, Nahdlatul Ulama menampilkan tantangan yang paling konsisten dan efektif terhadap pemerintah.

Pada tahun 1970-an dan awal tahun 1980-an, pemerintah merespon independensi Islam yang terbatas ini dengan sejumlah langkah yang dirancang untuk mengarahkan kembali aspirasi politik Islam sekali dan untuk semua. Namun, pada saat yang sama ia memperlembut tiupan angin dengan menyalurkan dana yang signifikan ke dalam kegiatan-kegiatan umat Islam yang bersifat non-politik, seperti sekolah-sekolah, pembangunan masjid, program dakwah, dan zakat. Dalam suatu upaya untuk memisahkan minoritas Muslim yang masih berusaha untuk menciptakan negara Islam dari mayoritas yang tidak tertarik atau bahkan menentang ide tersebut, pemerintah pada tahun 1983 mengumumkan kebijakan yang mewajibkan semua sekolah dan organisasi politik untuk mengakui Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi negara. Asosiasi yang menolak untuk melakukan itu harus melepaskan haknya untuk eksis setelah tahun 1985.

Intervensi luar biasa dalam kehidupan organisasi ini pada awalnya tampak mencapai tujuan yang diinginkan. Ia membagi komunitas Muslim dan secara efektif meminggirkan mereka yang menolak untuk mematuhi rencana pemerintah. Tetapi, sebagaimana telah saya paparkan di tempat lain,[56] kebijakan pemerintah juga menimbulkan akibat yang tidak terantisipasi. Dengan persoalan Islam politik yang kini terpinggir-

---

[56]Robert W. Hefner, "Islam, State and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class", dalam *Indonesia* 56 (Oktober 1993): 1-36.

kan, dan hubungan pemerintah dan umat Islam membaik, terjadi peningkatan luar biasa dalam hal kesalehan Islam, yang paling menonjol dalam jajaran kelas atas dan menengah yang selama ini terkenal dengan Islam nominal. Perkembangan ini tentu saja bukan konsekuensi sederhana kebijakan pemerintah. Selalu ada orang-orang di eselon menengah bisnis dan elite pemerintah yang secara diam-diam mendukung gagasan kedekatan umat Islam dengan pemerintah. Banyak pejabat dalam Departemen Agama sudah lama memiliki perasaan ini dan telah membantu menyalurkan dana pemerintah secara diam-diam untuk kegiatan pendidikan Islam dan keagamaan. Pada tahun 1970-an, program-program ini telah menciptakan suatu infrastruktur yang baru dan meresap untuk kegiatan keagamaan dan sosial Islam.[57]

Pada akhir tahun 1980-an dan awal tahun 1990-an, iklim politik begitu berubah sehingga Presiden Suharto dan lingkaran rekan-rekannya secara terbuka merayu para pemimpin Islam dan organisasi-organisasi sipil. Presiden melakukan itu sebagian sebagai reaksi terhadap ketegangan yang meningkat dengan kepemimpinan ABRI. Hingga waktu ini, ABRI telah menjadi benteng bagi negara Orde Baru. Tetapi pada akhir tahun 1980-an, beberapa orang dalam kepemimpinan ABRI mulai marah terhadap peningkatan pemusatan kekayaan di tangan keluarga Presiden. Namun, tawaran Presiden kepada orang-orang Islam juga mencerminkan kesadaran para penasihatnya akan skala kebangkitan dan peningkatan kebutuhan untuk menghindari polarisasi pemerintah dan Islam sebagaimana telah terjadi di begitu banyak negara Islam. Para pejabat pemerintah yang berbicara dengan saya pada tahun 1991, 1992 dan 1993 membuat rujukan terbuka dengan krisis Aljazair dan kebutuhan untuk mencegah perkembangan yang sama di Indonesia.

---

[57]Hefner, "Islam, State, and Civil Society", 1987, dan "Islamizing Java? Religion and Politics in Rural East Java", dalam *The Journal of Asian Studies* 46:3 Agustus 1987): 533-554.

Sebagai akibat semua peristiwa ini, pada awal tahun 1990-an, presiden secara terbuka mendukung inisiatif-inisiatif kontroversial seperti pendirian bank Islam, perluasan jurisdiksi hukum Islam, pengabsahan gadis-gadis sekolah memakai jilbab, mensponsori Festival Istiqlal dan yang paling penting, pembentukan Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI), sebuah organisasi yang besar dan prestisius. Pembentukan kelompok terakhir ini sangat ditentang oleh banyak orang dalam tubuh militer yang memahami organisasi itu, sebagian besar benar, sebagai sarana bagi Islam untuk melakukan penetrasi terhadap negara.[58] Namun, organisasi tersebut juga ditentang oleh pemimpin Nahdlatul Ulama. Mereka menganggap ICMI sebagai sarana penetrasi negara oleh Islam, yang dirancang untuk membajak gerakan sosial Islam yang baru saja memulai tekanan untuk suatu demokratisasi yang lebih substansial.

Tokoh vokal kelompok terakhir adalah Abdurrahman Wahid yang telah bekerja selama hampir sepuluh tahun dalam upaya untuk memodernisir kepemimpinan NU, meliberalisasikan kebijakan sosialnya, dan mentransformasikan organisasi tersebut menjadi sarana bagi pembangunan dan demokratisasi masyarakat bawah. Dia dan banyak yang lain dalam sayap pluralis *civic* komunitas Muslim yakin bahwa hanya melalui penolakan yang menentukan terhadap politik Islam (dalam pengertian partai politiknya yang formal) dan komitmen terhadap Indonesia yang plural, demokratis, dan sipil, bangsa itu bisa maju. Namun, yang lainnya dalam komunitas Muslim bersemangat dengan kedekatan negara dan Islam. Beberapa terus mengekspresikan kepedulian terhadap motif presiden. Namun, setelah terpinggirkan dari politik nasional selama seperempat abad, bagi kebanyakan pemimpin Islam rasa memiliki pengaruh tentu saja manis. Banyak tokoh yang sebelumnya diidentifikasikan dengan organisasi-organisasi

---

[58]Lihat "Islam: Coming in from the Cold?" dalam Adam Schwarz, *A Nation in Waiting: Indonesia in the 1990s* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1993), hlm. 162-193.

kelas bawah mengesampingkan keberatan-keberatan demokratis mereka dengan harapan mereka bisa mengubah sistem politik dari dalam.

Akhir tahun 1980-an dan awal tahun 1990-an juga menampilkan liberalisasi ekonomi yang luas di Indonesia. Pergeseran dari proteksi subsitusi impor ke manufaktur berorientasi ekspor menyebabkan banyak pengamat berharap juga akan terjadi gerak ke arah liberalisasi politik yang lebih luas. Namun, selama tahun 1993 dan 1994, menjadi jelas bahwa tidak ada kontinuitas antara kebijakan politik dan ekonomi pemerintah. Setelah mereka memunculkan pertanyaan tentang urusan finansial seorang menteri yang menonjol—yang juga pernah berperan sebagai pemimpin tunjukan pemerintah untuk ICMI—pemerintah bahkan membuat para pendukungnya sendiri dengan menutup tiga mingguan nasional paling terkemuka.[59] Kemudian, merasa yakin telah mengkonsolidasikan dukungannya dalam komunitas Muslim arus utama, pemerintah bergerak menentang beberapa pengkritik prodemokrasi yang paling bersemangat. Sasarannya yang paling penting tidak lain adalah Abdurrahman Wahid, pemimpin NU yang memiliki kecenderungan pembaruan. Pada tahun 1992, ia telah menggabungkan kekuatan dengan para aktivis prodemokrasi yang lain untuk mendirikan Forum Demokrasi yang multi-keyakinan. Forum itu antara lain dimaksudkan berfungsi sebagai respons terhadap ICMI yang disponsori pemerintah dan menggarisbawahi keterbukaan komunitas Muslim dilakukan dengan cara selektif dan antidemokrasi. Tantangan Forum Demokrasi dikabarkan secara mendalam telah membuat marah para penasihat presiden. Dalam suatu upaya untuk menyingkirkan Abdurrahman dari posisinya, para intelektual propemerintah melancarkan kampanye untuk mendiskreditkannya dan menyingkirkannya dari kepemimpinan NU. Pemerintah juga melakukan tekanan yang sangat kuat terhadap

[59]Lihat Human Rights Watch/Asia, *The Limits of Openness: Human Rights in Indonesia and East Timor* (New York: Human Rights Watch, 1994).

kepemimpinan NU dengan membatasi kontrak-kontrak bisnis dengan perusahaan-perusahaan yang ada kaitannya dengan NU.

Pada tahun 1995, optimisme awal 1990-an telah memberikan jalan bagi frustrasi yang mendalam di kalangan para pembaru demokratik Indonesia. Mungkin kekecewaan terbesar Muslim demokratis dan aktivis prodemokrasi lainnya adalah kesadaran bahwa rezim telah berhasil memikat sebagian pengkritik Islam yang paling berpengaruh ke dalam pemerintahan tidak dengan janji pembaruan demokratis, tetapi melalui perluasan selektif di balik layar hak-hak istimewa untuk kalangan tertutup klien Islam. Walaupun beberapa tahun sebelumnya banyak yang percaya bahwa kebangkitan Islam bisa berfungsi sebagai dasar bagi demokratisasi Indonesia, kini banyak yang khawatir kepemimpinan Islam ini mungkin menjadi seseorang yang lebih mempunyai kepentingan di dalam struktur negara yang korporatis.

Kesimpulan: Islam dan Masyarakat sipil

Di samping kekhususannya yang mengecilkan hati, contoh Indonesia memberikan sejumlah pelajaran mengenai persoalan demokrasi dan masyarakat sipil di Indonesia secara umum, dan di dalam masyarakat Islam secara khusus. Berkaitan dengan Islam, terutama sekali, sejarah Indonesia menggambarkan bahwa politik Islam jauh lebih beragam ketimbang yang dinyatakan secara tidak langsung dalam model seperti yang dikemukakan Gellner atau Samuel Huntington. Di Indonesia terdapat preseden bagi asosiasi-asosiasi sosial yang mendifusikan kekuasaan sejak kedatangan Islam lebih dari lima abad yang lalu. Di beberapa negara-kota awal dalam sejarah itu, organisasi-organisasi tersebut berkonvergensi dengan dinamisme ekonomi untuk membatasi kekuasaan kerajaan, menyebarkan kekuasaan sosial, dan mendukung pandangan pemerintahan kontraktualis. Sekalipun, menurut Anthony Reid, tatanan ini dipengaruhi oleh preseden asli, juga Islam, dilakukan upaya-upaya di beberapa negara untuk menemukan dukungan Is-

lam terhadap kontraktualisme. Kemungkinan preseden kontraktualis yang mungkin diperdalam atau diperluas ke seluruh pelosok dibunuh oleh suatu aliansi tidak suci monarki absolut dan kekuatan Eropa. Kolonialisme Eropa menghancurkan basis ekonomi salah satu kelas pedagang dunia yang paling makmur dan independen. Dalam melakukan itu, ia juga menghancurkan peradaban multipolar Asia Tenggara. Merkantilisme Muslim di kawasan itu tidak pernah pulih kembali.

Namun kemudian, kebijakan sekularisasi Belanda tanpa disadari mengikis otoritas moral penguasa dan basis-basis kelembagaan Islam kerajaan. Dalam melakukan itu, dan dalam menciptakan infrastruktur bagi gerakan rakyat dan ide-ide baru, orang-orang Eropa juga menciptakan kondisi bagi kemunculan Islam rakyat berbasis masyarakat. Tradisi inilah, bukan Islam keraton, yang memberikan landasan bagi visi baru mengenai politik dan masyarakat pribumi pada abad ke-20. Tentu saja pada abad yang sama, Islam menemukan dirinya bukan lagi satu-satunya suara komunitas pribumi, tetapi salah satu tuan rumah di antara rival sosialis dan nasionalis Namun, tidak satu pun rivalnya bisa menandingi kedalaman dan keluasaan kehidupan asosiasional komunitas Muslim. Bahkan dalam lingkungan Orde Baru yang terkontrol dengan baik, umat Islam telah mampu menggunakan organisasi mereka untuk menolak tuntutan negara dan menumbuhkan pandangan alternatif mengenai wilayah publik.

Namun, Islam rakyat menghadapi kesulitan yang lebih besar ketika ia berupaya untuk mencapai konsensus mengenai pelajaran yang bisa ditarik dari pengalaman sejarahnya sendiri. Memang di seluruh dunia Islam, ini telah membuktikan suatu persoalan yang menjengkelkan dalam upaya reformasi politik yang efektif. Namun ketika sampai pada prinsip-prinsip merencanakan pemerintahan, banyak pemimpin Islam cenderung mencemarkan pengalaman mereka sendiri dan terjebak kembali dalam potret Islam yang diidealisasi yang seringkali didasarkan pada penyatuan kekuasaan agama dan politik yang merusak sivilitas.

Namun ada pemikir Islam lain yang merasa bahwa pemisahan praktis asosiasi keagamaan dengan pemerintahan diperlukan untuk membela Islam itu sendiri. Mereka menekankan bahwa tujuan pendirian negara Islam tidak bersifat intrinsik bagi Islam. Tidak merujuk kembali pada model kekhilafahan Islam, mereka menunjuk pada preseden masa-masa Muhammad di Madinah dan piagam konstitusi kota tersebut sebagai contoh untuk pluralisme kelembagaan dan keagamaan.[60] Lebih dalam lagi, ketika berhadapan dengan mereka yang menekankan pada penerapan harfiah hukum Islam, para pluralis sipil ini menekankan bahwa spirit inilah dan bukan harfiah hukum tersebut yang berfungsi sebagai dasar politik Islam.

Sayangnya, pada akhir zaman penjajahan dan kemerdekaan, perkembangan politik memberikan sedikit kesempatan bagi dialog yang bebas dan terbuka yang disyaratkan untuk mentransformasikan preseden-preseden ini ke dalam organisasi praktis. Rivalitas politik mendorong para politisi untuk memusatkan perhatian pada simbol-simbol yang meningkatkan solidaritas, bukannya diskusi-diskusi politik yang menggairahkan. Lagi dan lagi, rintangan paling serius bagi rasionalisasi politik Islam tidak berasal dari politik Islam *per se,* tetapi dalam siklus yang *zero-sum* dari politik yang tidak berbudaya (*uncivil politics*).

Apakah contoh Indonesia mengandung wawasan yang bisa digeneralisasikan? Tentu saja, pada sisi organisasional, suatu kekuatan perdagangan awal dan sifat multipolar politik Nusantara berada dalam kontras yang menonjol dengan imperium Timur Tengah klasik yang terkontrol secara terpusat dan pemerintah otoriter yang dimunculkannya. Namun, upaya Muslim Indonesia untuk melindungi rakyat dari penyalahgunaan pemerintah tidak unik di dalam dunia Islam. Sebagai-

---

[60]Lihat Nurcholish Madjid, "Menuju…", dan edisi khusus *Ulumul Qur'an* yang didedikasikan pada politik Islam, "Islam Tidak Punya Sistem Politik?", no. 2, vol. 4, 1993.

mana pendapat Ellis Goldberg,[61] terdapat bertumpuk bukti dari Timur Tengah zaman pertengahan mengenai pedagang dan aktor swasta lainnya yang berusaha untuk "melindungi diri mereka sendiri dan yang lainnya dari tuntutan monarki absolut". Terus-terang, borjuis urban tidak pernah seindependen borjuis di beberapa daerah Eropa modern awal atau Asia Tenggara. Namun, ada cukup mobilitas di sekitar Laut Tengah yang Muslim, di mana pilihan "untuk keluar" (untuk menggunakan frasa Albert Hirschman) dari penindasan penguasa opresif secara teratur digunakan. Pada beberapa periode dan tempat, bahkan ada lebih banyak. Kekuasaan tersebar luas di tangan para ulama, pedagang, dan tokoh lainnya. Khususnya setelah Khalifah Abbasiyah, ada kepentingan yang kuat terhadap pandangan pemerintahan kontraktual atau kondisional. Tulisan pada zaman ini juga menekankan nilai hak-milik dan berupaya untuk mengabsahkan kehidupan pribadi di luar jangkauan negara. Banyak mekanisme pasar, termasuk penyewaan para ulama untuk mengatur persoalan-persoalan perdagangan didukung bukan oleh negara tetapi oleh kelas pedagang. Sayangnya, dalam waktu yang lama ketidakseimbangan kekuasaan antara para pedagang, kota-kota, dan para penguasa menjamin bahwa, lebih dari sekadar mendorong pembangunan institusi yang representatif, para pedagang dan tokoh lainnya harus setuju memotong-motong wilayah pribadi terlepas dari negara.[62]

---

[61]Ellis Golberg, "Private Goods, Public Wrongs, and Civil Society in Some Medieval Arab: Theory and Practice", dalam Ellis Golberg, Resat Kasaba dan Joel S. Migdal, ed., *Rules and Rights in the Middle Esat: Democracy, Law, and Society* (Seattle: University of Washington Press, 1993), hlm. 248-71.

[62]Golberg, hlm. 256, 267. Karya Henry Munson Jr, *Religion and Power in Morocco* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1993) memberikan contoh lain pengaruh pandangan kontraktual mengenai pemerintah di kalangan pemikir keagamaan di dunia Islam pra modern. Namun, sebagaimana Golberg, dia mencatat bahwa para sultan seringkali berusaha menghapus pengaruh praktis gagasan-gagasan moral seperti itu. Kenyataannya tetap ada lebih banyak ragam preseden ideologis dalam pemikiran Islam pra modern ketimbang yang diakui oleh banyak penulis Barat dan Islamis.

Meskipun skala kebangkitan keagamaannya bisa membedakan dunia Muslim dengan dunia Barat, persoalan masyarakat politik sipil di dua wilayah tersebut serupa. Di keduanya, pola-pola asosiasi ekstra-negara mungkin menyediakan preseden bagi ideal-ideal sipil, tetapi tidak memadai untuk menciptakan budaya sivilitas atau suatu pemerintahan yang cenderung tunduk pada norma-normanya. Di Indonesia, susunan dan ideal kekuasaan yang lebih besar mengantarai proses ini. Ia mencakup upaya-upaya intelektual untuk menjabarkan prinsip-prinsip politik yang bisa digeneralisasikan yang diinformasikan oleh pelajaran-pelajaran sejarah masyarakat mereka sendiri. Proses tersebut juga mencakup perjuangan kelompok-kelompok sosial untuk memproyeksikan prinsip-prinsip tersebut ke dalam pemerintahan, sehingga pemerintah bisa bekerja dengan sivilitas demokratis, bukan malah menentang.

Tidak ada hasil yang niscaya dari proses ini. Sebagaimana pendapat Serif Mardin, preseden peradaban mungkin menyulitkan upaya-upaya untuk memberikan bahasa pluralisme, kebebasan, dan martabat sosial yang bermakna secara lokal. Namun, banyak penjaga ideologi resmi mungkin berkata sebaliknya, betapa pun nasib sivilitas demokratis tidak pernah semata-mata ditentukan oleh preseden kuno. Di bawah kondisi kembar diferensiasi modern dan "globalisasi" kultural, para intelektual dan politisi mungkin melihat ke dalam pengalaman sejarah mereka sendiri dan mengambil pelajaran darinya untuk bahasa sivilitas yang memaksa secara lokal. Tidak semua upaya seperti itu akan menempatkan tekanan yang sama banyaknya pada hak-hak individu dan hak istimewa sebagaimana dalam varian filosofis liberalisme Barat. Namun, demokrasi dunia Barat yang riil dan ada telah menunjukkan lebih banyak variasi mengenai hal ini ketimbang yang secara khas diakui para filosof politik.

Apakah, dalam waktu yang lama, preseden sipil seperti itu bisa diperkuat atau berusia panjang, tentu saja tergantung lebih daripada imperatif moralnya atau daya tarik intelektualnya. Meskipun bukan semata-mata persoalan kekuasaan yang

telanjang, hak-hak sipil, dan asosiasi-asosiasi merepresentasikan klaim publik dengan kelompok-kelompok sosial yang bersaing, dan hasil dari klaim seperti itu tergantung pada keseimbangan politik, moral, dan sumber daya ekonomi yang tetap bergeser.[63] Dengan demikian, apakah di Indonesia atau tempat lain, mungkin untuk memprediksikan hasil jangka panjang perjuangan untuk demokrasi sipil. Namun, paling tidak, jelas bahwa hasrat untuk politik yang *civilized* seperti itu tersebar luas.[64]

Dengan melukiskan seolah-olah ia tidak hanya mengenai wacana yang diwariskan tetapi mengenai praktek cara kehidupan modern, kita jangan terkejut untuk melihat kemiripan tindakan dan aspirasi keluarga lintas-budaya, karena bentuk kehidupan modern menekan masyarakat yang berbeda ke arah organisasi dan makna yang mirip (sekalipun tidak pernah identik). Semua ini untuk mengatakan bahwa sekalipun wacana demokrasi sipil mungkin menjadi mengglobal, makna, dan prakteknya tidaklah satu, tetapi tergantung pada artikulasinya dengan cara hidup lokal.

Jaringan pengaruh ini membuat pemahaman teoretik terhadap masyarakat sipil lebih menakutkan ketimbang yang diharapkan para determinis struktural. Namun, dengan menggarisbawahi pengaruh masyarakat sipil yang kembali muncul terhadap pemerintahan dan pemerintahan terhadap ideal sipil, pelajaran tersebut juga harus menjamin. Ia meng-

---

[63]Meskipun menekankan bahwa sampai sekarang mereka telah didominasi oleh nilai-nilai individualistik Barat, antropolog Richard A. Wilson telah membuat argumen serupa mengenai prospek bagi generalisasi hak-hak asasi manusia lintas-budaya. Lihat Wilson, "Human Rights, Culture and Context: An Introduction", dalam Wilson, ed., *Human Rights, Culture and Context* (London and Chicago: Pluto Press, 1997), hlm. 1-27.

[64]Lihat Augustus Richard Norton, "Introduction" terhadap tulisannya *Civil Society in the Middle East* mengenai daya tarik demokrasi dan sivilitas di Timur Tengah kontemporer. Untuk analisis kaya mengenai hubungan Islam demokratis sipil terhadap gerakan-gerakan Islamis, lihat Dale F. Eickelman dan James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton University Press, 1996).

implikasikan bahwa hasil dari perjuangan ini bagi sivilitas politik tidaklah ditentukan sebelumnya oleh naluri peradaban sebelumnya. Sebaliknya, sebagaimana di Indonesia, upaya tersebut tergantung pada kebudayaan dan lembaga-lembaga yang mempersyaratkan penciptaan kembali yang terus-menerus dan dengan demikian bisa dibawa ke dalam capaian manusia.

Pasar dan Keadilan bagi Muslim Indonesia

Bertentangan dengan gambaran konvensionalnya, kapitalisme telah berkembang bersama dengan keragaman struktur sosial dan tradisi moral selama dua abad terakhirnya. Tidak tunggal tetapi beragam, kapitalisme-kapitalisme Asia baru mengilustrasikan kompleksitas ini dengan kejelasan yang khas. Apakah dengan jaringan *guanxi* bagi akumulasi modal di Taiwan atau dukungan komunis terhadap perusahaan swasta di Vietnam, kapitalisme bekerja melalui artikulasi dengan masyarakat politik, organisasi, dan budaya lokal (Lihat Redding 1990; Clegg dan Redding 1990). Yang pasti, begitu cakupan lokal ini kian mendalam, perusahaan mengalihkan sumberdaya dan hubungan-hubungan lokal ke arah tujuan-tujuan baru, menyesuaikan atau bahkan menghapus bentuk dan makna sebelumnya. Kadang-kadang, sebagaimana dalam keluarga dan *guanxi* di kalangan orang Cina, pemanfaatan struktur-struktur dan sentimen-sentimen

lama untuk tujuan-tujuan sosial baru ini memberi kapitalisme kekuatan lokal yang luar biasa dan, tidak kurang pentingnya, legitimasi etik. Dalam hal-hal semacam ini, perusahaan kapitalis akan tampak tidak asing atau mengganggu tetapi merupakan terapan baru dari hubungan-hubungan yang ada untuk proyek-proyek sosial baru. Pada saat yang lain, cara-cara lama mungkin terbukti tidak sesuai dengan ekonomi baru dan akan dikarantina atau dipinggirkan sebagai sistem pasar yang berlaku. Ekonomi moralitas ganda bisa berkembang di mana tingkah laku pasar menindas nilai-nilai dan sentimen-sentimen yang sentral bagi sektor-sektor kehidupan sosial yang lain. Masyarakat dapat belajar hidup dengan segmentasi moral semacam ini dan ketidaksetaraan politik yang menjadi dasarnya secara tipikal. Untuk mencapai akomodasi semacam itu, tradisi lokal yang kini tunduk pada ekonomi harus meninggalkan klaimnya atas visi sosial yang terlalu melenceng. Di mana mitra yunior bagi kesatuan yang tidak menyenangkan ini terus bertahan pada proyek etik yang lebih ekspansif -- seperti, katakanlah, menundukkan pasar pada norma-norma agama--tatanan kapitalis mungkin dialami sebagai asing, tak bermoral, dan tak sah.

Dalam hal lain, penyesuaian kembali kapitalisme yang terus-menerus terhadap personel, energi, dan nilai-nilai tanpa kecuali mempengaruhi keseimbangan kekuasaan *dan* moralitas yang lebih luas di masyarakat. Meskipun diskusi-diskusi sosiologis mutakhir (dan banyak argumen buku ini) telah dengan tepat menekankan peran organisasi lokal dalam pengkoordinasian produksi dan distribusi kapitalis, etika politik dan sosial juga merupakan bagian dari konteks ekonomi. Memang, ketika para pemikir sosial abad ke-19 bergulat dengan hubungan kapitalisme dan masyarakat, isu-isu mengenai kekuasaan dan etika inilah, yang secara khusus mereka pikirkan, bukan koordinasi sumberdaya. Namun, pemahaman mereka mengenai hubungan ini didasarkan pada pandangan yang terlalu linier mengenai lintasan budaya kapitalisme. Marx, dan tidak sedikit teoretisi liberal, percaya bahwa kejayaan

kapitalisme menggantikan tujuan imajinasi moral yang didasarkan pada ikatan-ikatan agama, etnisitas, atau bahasa. Berhadapan dengan modernitas kapitalis, kesetiaan-kesetiaan kuno ini akan memberi jalan bagi ikatan-ikatan pasar dan kelas yang impersonal. Meskipun etika lama ini destruktif, ekonomisasi nilai-nilai sosial ini merupakan mukadimah yang penting, yang dipercayai Marx, bagi pengakuan yang didemistifikasi terhadap kategori kepedulian yang dia anggap paling nyata, yaitu kepentingan kelas. Tanpa kesadaran ekonomi yang jelas semacam itu, dengan kata lain tanpa demistifikasi solidaritas-solidaritas lama seperti agama, wilayah, dan status, tertib sosial tidak bisa diperbaiki (Lihat Parkin 1979: 3-24).

Jika ada satu elemen dalam analisis Marx yang menyalahi irama masanya yang bergelombang, inilah elemen itu. Abad ke-19 dan 20 memberi peringatan yang teratur bahwa betapa pun banyaknya kapitalisme bisa membentuk kembali solidaritas-solidaritas "non ekonomis", ia tak mungkin menekan mereka sepenuhnya ke samping. Sejarah kapitalisme modern bukan sekadar persoalan munculnya kepentingan pribadi yang terbatas; ia juga merupakan sejarah kebangkitan dan perekayasaan kembali agama, etnisitas, gender, dan bangsa. Dibentuk kembali oleh ekonomi, entitas-entitas ini bukanlah entitas dependen yang pasif, tetapi merupakan agen-agen yang kadang-kadang kembali ke konteks yang telah mengubah mereka.

Bertolak dari pemahaman dialektik tentang pluralisme, politik, dan "kemelekatan" (*embeddedness*) sosial kapitalisme (Granovetter 1985; Hamilton dan Biggart 1988), saya ingin menelaah situasi kaum Muslim dalam transformasi ekonomi Indonesia dewasa ini. Yang ingin saya lakukan adalah, pertama, memberikan suatu uraian singkat mengenai ekonomi Indonesia yang berfokus pada hubungan negara dan masyarakatnya, terutama karena ini mempengaruhi komunitas Muslim. Dengan latar belakang ini, saya kemudian menguji ide-ide dan inisiatif-inisiatif Muslim dalam bisnis dan etika.

Lebih daripada berpretensi mengikhtisarkan pandangan-pandangan beragam populasi yang banyak ini (resminya, 88% dari 200 juta warga negara Indonesia), saya memberikan suatu uraian singkat mengenai beberapa inisiatif ekonomi Muslim mutakhir dan konteks ideologis di mana inisiatif-inisiatif itu terjadi. Saya menyimpulkan dengan refleksi umum mengenai dilema-dilema politik dan etik yang dihadapi oleh komunitas Muslim dalam usaha mendapatkan pijakan di dalam ekonomi "Orde Baru".

Contoh ini mengilustrasikan dua titik relevansi umum bagi suatu pemahaman perbadingan mengenai etika dan organisasi kapitalis. Yang pertama adalah bahwa pengaruh sosial dari perkembangan kapitalis secara mendalam dipengaruhi oleh nilai-nilai dan kepentingan-kepentingan kendaraan politiknya, terutama koalisi-koalisi berkembang yang awalnya membangun sarang institusional kapitalisme. Hal kedua yang harus ditekankan adalah bahwa sekali berdiri, kerangka kerja institusional ini bukan menjadi tak terlihat, tetapi tanpa kecuali menjadi objek kontestasi politik dan etik. Bertentangan dengan pandangan Marx, kelompok-kelompok yang ditarik ke dalam kontes ini digerakkan oleh kepentingan-kepentingan dan solidaritas-solidaritas yang lebih beragam dari pada sekadar kepentingan pemasukan dan produksi saja. Memang, sebagaimana di Indonesia, lebih daripada disisihkan ke gudang sejarah, ketimpangan-ketimpangan kelas bisa berinteraksi dengan identitas-identitas non kelas untuk memberi kehidupan baru bagi pecahan-pecahan etnik dan agama "lama". Refigurasi tanpa akhir identitas-identitas dan komitmen-komitmen yang mengikuti ini mengilustrasikan bahwa baik di Indonesia maupun di tempat lain, kapitalisme global tidak mungkin segera menghapuskan keragaman budaya lokal kapan pun.

Partisipasi dan Keadilan dalam Kapitalisme Patron

Sejak awal 1970-an, dan sebelum krisis ekonomi politik dan ekonomi 1997-1999, Indonesia telah bergerak dari peringkat negara-negara termiskin dunia ke ambang raksasa industrialisa-

si Asia Tenggara. Tentu saja, dibandingkan dengan tetangga-tetangganya yang makmur, Thailand dan Malaysia, Indonesia tetaplah negara miskin. PDB (Produk Domestik Bruto) pertahun hanya US $600, kurang dari setengah PDB Thailand dan hanya seperempat PDB Malaysia. Namun, statistik kekayaan per kapita mengaburkan perubahan-perubahan mutakhir di dalam ekonomi Indonesia. Contohnya, selama 1970-an, tingkat pertumbuhan tahunan rata-rata adalah 7,9 persen sehat, dibandingkan dengan hanya 2,0 persen untuk periode dari 1960 sampai 1965 (Booth dan McCawley 1981:4). Bahkan selama kecenderungan menurunnya ekonomi pada awal 1980-an, tingkat pertumbuhan PDB masih 3,3 persen sehat --agak kurang daripada Thailand tetapi lebih kuat daripada Malaysia (World Bank 1990:206-207).

Namun, besarnya capaian ekonomi Indonesia tak tampak bahkan dalam jumlah pertumbuhan PDB yang mengesankan ini. Sampai awal 1980-an, Indonesia berbeda dengan kebanyakan tetangga-tetangganya dalam produksi minyak dan gas, bukan ekspor manufaktur, yang mendominasi ekspansi industri. Maka karena dominasi inilah antara 1975 dan 1984 andil industri-industri nonmigas di dalam manufaktur Indonesia secara aktual menurun. Relatif dengan para pesaing Asia Timur dan Tenggaranya, kemudian, Indonesia lambat mengambil keuntungan dari keuntungan-keuntungan potensialnya dalam manufaktur-manufaktur yang padat-karya (Hill 1992: 209). Namun, mulai 1982-1983, menanggapi penurunan tajam harga minyak (yang memburuk pada 1986) dan pendapatan negara, pemerintah menerapkan suatu paket reformasi ekonomi. Sebagian besar langkah ini dirancang untuk merangsang manufaktur berorientasi ekspor dan mengejar penurunan pendapatan dari minyak (Syahrir 1992a, 1992b: MacIntyre 1992; Winters 1996:142-191). Untuk sebagian besar dari bagian itu, reformasi tersebut memiliki efek yang diharapkan, yaitu merangsang pertumbuhan dalam manufaktur swasta dan menekan ekspor industri menuju puncak yang belum pernah dicapai sebelumnya.

Awalnya dipacu oleh menurunnya pendapatan negara, reformasi tersebut juga didorong oleh perubahan-perubahan kebijakan yang besar dalam investasi dan pinjaman internasional. Akhir 1980-an terlihat pemasukan modal yang sangat besar dari negara-negara Asia Barat dan Timur ke Asia Tenggara. Di antara negara-negara donor internasional --yang sampai sekarang terus memberi paket bantuan tahunan yang kuat untuk Indonesia-- ada suatu konsensus baru mengenai pentingnya reformasi struktur dasar sebagai prasyarat bantuan. Secara tipikal reformasi ini difokuskan pada stabilisasi tingkat pertukaran, pengurangan tarif-tarif protektif, deregulasi industri-industri domestik, dan langkah-langkah terkait yang dirancang untuk meningkatkan keuntungan kompetitif negara-negara industri belakangan (Haggard dan Kufman 1992:5; MacIntyre dan Jayasuriya 1992:3). Dalam survai yang luas mengenai negara-negara yang melakukan reformasi struktural pada awal 1980-an, Haggard dan Cheng (1987) mencatat bahwa di mana reformasi membawa perubahan dari industrialisasi substitusi impor (seperti yang telah dipraktekkan di Indonesia sepanjang 1970-an) ke industrialisasi berorientasi ekspor, mereka sering menghadapi penentangan dari para pewaris proteksi negara yang berakar. Dalam kondisi semacam itu, reformasi baru berhasil ketika dan di mana krisis ekonomi yang lebih besar membuat pemeliharaan status quo menjadi tidak menarik bagi para elite penguasa. Di Indonesia, jatuhnya harga minyak dunia dan krisis pendapatan negara setelahnya, memberi tekanan semacam ini untuk reformasi berorientasi ekspor. Namun, yang tidak ringan, beberapa sektor penting melepaskan diri dari dorongan deregulasi, yang paling khusus bidang-bidang yang didominasi oleh perusahaan-perusahaan yang memiliki ikatan-ikatan patronase dengan elite politik Indonesia (Aden 1992; Syahrir 1992b: 136; MacIntyre 1992:155).

Meskipun tidak sama implementasinya, reformasi 1980-an memiliki konsekuensi-konsekuensi yang dicapai dalam waktu dekat dan jauh. Pada paruh kedua dekade itu, sektor manufak-

tur naik pada tingkat 15-20 persen pertahun; nilai ekspor manufaktur naik pada tingkat tahunan hampir dua kali lipat (Hill 1988). Antara 1980 dan 1987, nilai total manufaktur naik dari US $500 juta menjadi US $4 miliar. Setelah sebelumnya bergantung pada minyak dan gas untuk tiga perempat pendapatan ekspornya dan dua pertiga pendapatan pemerintah, Indonesia pada akhir 1980-an membawa diri ke lingkungan kekuatan industri baru Asia. Hanya 11 persen pada pertengahan 1960-an, pada awal 1990-an industri menyumbang lebih dari 40 persen untuk produk domestik bruto (Hill 1996:5). Yang juga penting bagi politik pertumbuhan, untuk pertama kali dalam sejarah Indonesia, akhir 1980-an memperlihatkan proporsi investasi swasta tertentu mendekati investasi negara di dalam ekonomi nasional (World Bank 1989:34). Saham itu kemudian naik terus pada 1990-an.

Ini tentu tidak mengatakan bahwa perubahan Indonesia ke ujung jalan kapitalisme tanpa kegamangan dan ganjalan. Tiga puluh lima persen perusahaan non pertanian diperkirakan masih di tangan negara, dan sebagian elite politik penting mempertahankan minat yang hidup terhadap perusahaan yang disubsidi negara. Minat terhadap yang terakhir didorong oleh, antara lain, keinginan beberapa politisi untuk memberi kesempatan ekonomi bagi kaum Indonesia non Tionghoa atau pribumi, yang dipandang relatif merugikan bagi orang Tionghoa. Namun, keseluruhan skala dan ketahanan dari *booming* ekonomi telah meyakinkan bahkan kaum skeptis bahwa standar hidup sebagian besar orang Indonesia telah meningkat, meskipun tidak secara cepat seperti pertumbuhan keseluruhan ekonomi bangsa (suatu kesan yang tampaknya ditegaskan oleh sebagian besar indikator ekonomi objektif; lihat Hill 1996: 191-213).

Hal yang juga penting bagi sistem politik yang dikontrol secara memusat seperti Indonesia, sejak akhir 1980-an ide perusahaan swasta telah membuka banyak konotasi pejoratif di kalangan para anggota elite politik. Harus diingat, Indonesia adalah negara di mana akhir pertengahan 1960-an wacana

ekonomi Islam pun menunjukkan jejak ide-ide Marxis dan sosialis yang kuat. Dukungan terhadap subsidi negara dan tarif-tarif protektif tetap kuat bahkan setelah dukungan resmi untuk sosialisme Indonesia menurun. Perubahan sikap baru-baru ini oleh karena itu signifikan, lebih-lebih terutama tampak di antara anak cucu elite politik. Bagi para anak jenderal dan pejabat tinggi, perusahaan swasta memperoleh kemasyhuran yang cemerlang, sedangkan pejabat negara, sarana tradisional mobilitas pribumi, telah kelabu (lihat MacIntyre 1992:151; McVey 1992).

Meskipun sikap terhadap pasar dan kapitalisme telah sangat berubah, masih ada satu problem yang sulit dalam persepsi publik mengenai kapitalisme baru: keyakinan yang kuat bahwa kaum Muslim tidak menikmati pembagian kue ekonomi Indonesia yang adil. Meskipun pertumbuhan ekonomi mutakhir telah meningkatkan jumlah kelas menengah Muslim, proporsi komunitas Muslim yang cukup besar masih miskin. Yang juga penting --dan perubahan politik yang lebih besar-- kesenjangan antara kaum Muslim dan orang-orang Tionghoa masih lebar. Padahal, kaum Muslim hampir 88 persen penduduk Indonesia. Pada masa-masa sebelum penjajahan, mereka merupakan pembawa salah satu tradisi merkantilis terbesar dunia yang membanggakan (Castles 1967; Lombard 1990; Reid 1993: 62-131). Tradisi merkantilisme Asia Tenggara telah hancur pada abad ke-17 dan 18 di bawah pengaruh gabungan kolonialisme Eropa dan para penguasa absolut. Sejak itu dan seterusnya, orang-orang Eropa mengontrol puncak-puncak ekonomi yang kuat, dan hanya dengan sedikit pengecualian, orang-orang Tionghoa berkuasa di sektor-sektor menengahnya. Dengan infrastruktur kolonialisme Eropa yang berlaku, ada kebangkitan kecil perusahaan Muslim pada akhir abad ke-19 dan awal 20. Selama tahun-tahun pertama kemedekaan Indonesia, para pemimpin Muslim dan ilmuwan sosial Barat sama-sama melihat kelas bisnis pribumi ini dengan harapan bahwa dia bisa memberi dasar bagi suatu padanan kata Indonesia untuk Kapitalis Calvinis-nya Max Weber (Geertz

1963). Namun, instabilitas politik 1950-an dan awal 1960-an menimbulkan malapetaka terhadap keuntungan-keuntungan komunitas bisnis. Setelah naiknya Orde Baru, harapan-harapan akan kebangkitannya muncul kembali, tetapi kemudian komunitas bisnis Muslim terus saja merosot.

Data statistik mutakhir mengenai andil etnik dalam bisnis Indonesia terkenal tidak tepat, tetapi data yang kita miliki telah menegaskan peliknya kesenjangan antara kaum Muslim dan orang-orang Tionghoa ini. Pada pertengahan 1980-an, diperkirakan 70-75 persen modal swasta domestik dimiliki oleh kaum Sino-Indonesia (Robison 1986:276; cf. Hill 1992:234; Yoshihara 1988:37-67). Konsentrasi etnik ini semakin hebat mengingat kenyataan bahwa sebagai kelompok, orang-orang Tionghoa hanyalah 3-4 persen dari penduduk. Yang juga signifikan, tingkat kepemilikan orang Tionghoa yang tinggi juga terjadi meskipun ada sejumlah program tindakan afirmatif pemerintah yang pada 1950-an dan awal 1960-an secara nyata mendiskriminasi bisnis Tionghoa demi kepentingan kelas bisnis pribumi (MacIntyre 1993:130; Mackie 1992:178; McVey 1992:11, Robison 1986: 272). Yang membuat semakin parah, konsentrasi etnik ini disertai dengan apa yang, dari sisi perbandingan, merupakan tingkat konsentrasi pasar yang tinggi di dalam manufaktur industri di mana kaum konglomerat Tionghoa mendominasi bidang itu. Memang, umumnya, sektor swasta modern Indonesia berbeda dengan sektor swasta di tempat lain di Asia Tenggara, Hongkong, dan Taiwan karena ia tidak didominasi oleh perusahaan-perusahaan keluarga skala menengah (lihat Hamilton, volume ini; Redding 1990) tetapi oleh para konglomerat raksasa, yang secara vertikal terintegrasi. Sebagian besar perusahaan konglomerasi ini dimiliki dan dijalankan oleh para pengusaha Tionghoa yang memiliki ikatan dekat dengan elite politik Indonesia (Booth 1992: 32). Ekonom Hal Hill dengan tepat mengikhtisarkan situasi umum itu: "Ekonomi korporasi modern Indonesia semakin didominasi oleh sejumlah konglomerat besar yang memiliki aktivitas luas di dalam industri dan perdagangan ... para pemilik sebagian besar konglomerasi

besar ini memiliki ikatan-ikatan pribadi yang dekat dengan presiden dan tokoh-tokoh senior Orde Baru" (Hill 1992: 233-234; bandingkan dengan Robison 1992:71).

Reformasi struktural 1980-an tampaknya hanya meningkatkan dominasi pasar perusahaan-perusahaan massif yang multi sektor ini dan memperbarui kekhawatiran bahwa semakin liberal ekonomi Indonesia, peran kaum Muslim dan pribumi akan semakin menurun. Hal yang lebih kompleks di mana ketegangan-ketegangan agama, kelas, dan etnik bercampur baur di dalam diskusi pasca liberalisasi diilustrasikan di dalam kejadian-kejadian di sekitar industri perbankan, salah satu dari sektor pertama yang secara signifikan harus dideregulasi pada akhir 1980-an. Walaupun para pejabat pemerintah berharap sebaliknya, sebagian besar bank komersial swasta yang didirikan menyusul deregulasi dimiliki oleh orang Tionghoa. Yang juga penting, bertentangan dengan pola-pola 1960-an dan 1970-an (ketika bank-bank negara memberikan sebagian besar kredit komersial), bank-bank swasta ini dengan cepat memberi porsi yang signifikan dari total kredit dalam ekonomi (Hefner 1996; MacIntyre 1993:145). Meskipun perubahan ini memiliki dampak yang bermanfaat dari kompetisi yang meningkat di sektor finansial dan menjamin bahwa alokasi kredit kurang didasarkan pada pertimbangan politik daripada pertimbangan komersial, konsekuensi dari deregulasi perbankan adalah, sekali lagi, kaum Sino-Indonesia memperluas kontrol mereka atas sektor vital lain di dalam ekonomi nasional. Ini memacu beberapa Muslim untuk menyerukan suatu sistem bank "Islam" yang sepenuhnya terpisah (lihat lebih lanjut).

Dicemarkan oleh tuduhan bahwa keuntungan awal kaum Sino-Indonesia adalah lebih karena "koneksi" daripada karena kelihaian bisnis, legitimasi pasar tetap buram di mata kaum Muslim (lihat *Prospek* 1991). Pada awal 1990-an, isu *transparansi* dalam pasar dan politik ini membuat sentral tingkat kritik kaum Muslim dan reformis terhadap ekonomi politik Orde Baru (Kwik dan Marbun 1991; Syahrir 1992b:72-76). Bagi kaum Muslim, isu sentral dalam perdebatan ini adalah persoalan apakah

kegagalan perusahaan-perusahaan Muslim dan pribumi merupakan akibat dari ketidakmampuan mereka bersaing di pasaran ataukah karena keputusan-keputusan kebijakan pemerintah yang disengaja. Akrab dengan analisis-analisis para sarjana Barat (misalnya, Anderson 1983; Mackie 1992:177; Robison 1986:271), orang-orang yang mempercayai pandangan terakhir menyatakan bahwa para pejabat Orde Baru memberi hak-hak khusus pada modal Tionghoa karena, sebagai minoritas pengusaha, kaum Sino-Indonesia tidak mungkin memprotes pemusnahan usaha sewa para pejabat pemerintah.

Dalam diskusi-diskusi pribadi masa-masa kini, para pejabat tinggi pemerintah tidak menolak tuduhan ini sepenuhnya tetapi menyatakan bahwa itu adalah keadaan darurat ekonomi, bukan kebijakan politik, yang menggerakkan mereka ke pelukan bisnis kaum Sino-Indonesia. Seorang pejabat kabinet yang berbicara dengan saya pada 1993 menyatakan hal ini:

> Bila kita kembali ke 1966 ekonomi sedang kacau balau. Kami tahu bagaimana menggerakkan tentara, tetapi apa yang kami tahu tentang bagaimana mengatur ekonomi? Tak ada investor asing. Kami tak memiliki dana untuk membangun. Maka ya, kami melirik orang Tionghoa. Mereka memiliki ketrampilan, dan mereka memiliki kontak-kontak bisnis di luar negeri yang bisa mereka gunakan untuk investasi. Tetapi absurd untuk mengatakan kami melawan kaum Muslim. Sebagian besar dari kami *adalah* Muslim.

Sebagaimana yang diisyaratkan oleh komentar menteri ini, komunitas bisnis Tionghoa menjadi mitra dalam pembangunan nasional dan selama tahun-tahun pertama Orde Baru mereka menyediakan modal, keterampilan, para pengusaha, dan akses ke jaringan keuangan di Asia Timur dan Tenggara (Robison 1986:272). Kenyataannya, kolaborasi ini tidak baru, tetapi melanjutkan pola yang telah dimulai dengan nasionalisasi kekayaan-kekayaan asing pada akhir 1950-an. Pada saat itu, banyak kekayaan yang dinasionalisasi dipegang oleh militer dan dia beralih memupuk ikatan-ikatan dengan orang Tionghoa untuk

memfasilitasi manajemennya (Crouch 1978: 273 dan 303).

Apakah awalnya dimotivasi oleh kebijakan politik atau kebutuhan pasar, kolaborasi antara para pengusaha Sino-Indonesia dan pejabat tinggi Indonesia ini tidak terbukti berumur pendek. Apakah kepercayaan negara kepada modal Tionghoa itu temporer dan adakah kampanye bersama untuk memberikan kesempatan yang sama kepada kelompok-kelompok bisnis lain, problem etnik dalam kapitalisme Indonesia saat ini memiliki beban moral yang kurang eksplosif. Sayangnya, perkembangan-perkembangan setelah Orde Baru awal sedikit membantu dalam hal ini. Bahkan setelah reformasi akhir 1980-an, segmen kecil komunitas bisnis Tionghoa (yang biasa disebut *cukong*) terus menangguk keuntungan dari monopoli-monopoli perdagangan, proteksionisme, akses ke kredit negara, dan kontrak-kontrak negara. Beberapa tahun lalu, Richard Robison melaporkan bahwa pada 1970-an, 80 persen dari seluruh alokasi kredit negara dikatakan lari ke orang Tionghoa. Sulit untuk menilai akurasi hitungan-hitungan semacam ini, tetapi seorang pejabat tinggi pemerintah di kementerian keuangan yang berbicara dengan saya pada 1992 menyatakan bahwa hampir dua puluh tahun setelah periode yang menjadi dasar perhitungan Robison, 70-75 persen dari seluruh kredit negara masih lari ke perusahaan-perusahaan Sino-Indonesia. Sebagai imbalan untuk perjanjian-perjanjian yang menyenangkan itu, elite tertentu di antara para pemimpin bisnis ini memberi mitra-mitra pribumi mereka kompensasi dalam bentuk pembayaran langsung, saham kosong, atau usaha-usaha bersama (lihat Crouch 1978; Robison 1986:272-277).

Persepsi mengenai pembuatan perjanjian di belakang layar dan ketidaklayakan etik ini, tentu saja, tidak sekadar isu mengenai kaum Muslim dan pribumi lain. Banyak orang bisnis Sino-Indonesia juga membenci hak-hak istimewa yang dinikmati oleh teman-teman mereka yang memiliki hubungan lebih baik. Contohnya, pada akhir 1980-an dan awal 1990-an, orang bisnis Tionghoa dan pribumi sama-sama tak bergeming dalam kritik mereka kepada Kamar Dagang dan Industri (KADIN) Indo-

nesia. Pada 1987, KADIN telah mendapatkan pengakuan formal sebagai satu-satunya organisasi yang berhak mewakili komunitas bisnis di hadapan pemerintah. Itu memunculkan beberapa keberatan yang sengit dari banyak orang di dalam komunitas bisnis, mencakup pribumi Muslim dan Tionghoa (bandingkan MacIntyre 1990:43-50; Robison 1992:83-85). Para pengkritik organisasi itu mengklaim bahwa dia mengabaikan kepentingan-kepentingan komunitas bisnis secara keseluruhan sembari mendukung kepentingan-kepentingan pribadi para pemimpinnya. Selama wawancara pada 1992 dan 1993, saya berulangkali diberitahu oleh orang-orang Tionghoa dan kaum Muslim bersama-sama bahwa KADIN dengan sangat dekat berhubungan dengan pemerintah sebagai wakil komunitas bisnis umum kurang efektif dan kurang adil.

Sebagaimana dinyatakan oleh contoh ini, problem patrimonialisme dan hubungan 'orang dalam' adalah keprihatinan bersama orang Tionghoa dan pribumi yang tak memiliki hubungan secara politik. Selain itu, dari perspektif pasar yang hampir neoklasik, kenyataan bahwa orang Tionghoa yang mengontrol banyak sektor swasta, tidak terlalu penting. Contohnya, yang jelas bahwa dominasi ini lebih merupakan produk dari kompetisi terbuka daripada kroniisme di belakang layar, dominasi Tionghoa mungkin dilihat sekadar konsekuensi dari efisiensi pasar. Memang, dengan mengesampingkan eksperimen-eksperimen, secara empiris jelas bahwa konglomerasi-konglomerasi yang dimiliki Tionghoa memberi ekonomi berskala dalam keuangan, pemasaran, dan teknologi yang memungkinkan perusahaan-perusahaan Indonesia bersaing dengan para pelaku besar lain di pasar internasional.

Namun, di sini lagi-lagi kita diingatkan bahwa pasar di setiap tempat melekat dalam konteks politik dan etik, ditambah organisasi produksinya. Meski mungkin menindas kredo-kredo neoklasik, adalah lazim muncul di masa-masa modern bahwa kelompok-kelompok sosial yang dipinggirkan dari pasar tidak selalu mengikuti aturan-aturan permainan pasar dan bersiap sedia untuk bersaing dengan lebih dahsyat di pasar;

kadang-kadang mereka melihat institusi-institusi politik untuk membenarkan pemindahan ekonomi mereka (seperti di Indonesia, tentu saja, rival-rival elite mereka sering gemar memanipulasi pengungkit-pengungkit non pasar yang sama dan menggunakannya dengan efek yang lebih besar!). Sejarah kapitalisme modern berulangkali menunjukkan bahwa persepsi publik mengenai ketimpangan dan immoralitas dapat menyebabkan ketegangan politik yang mampu meruntuhkan sistem ekonomi secara menyeluruh. Hilangnya legitimasi kapitalisme dan runtuhnya sarang institusionalnya merupakan prospek yang secara tidak tipikal menjadi faktor ke dalam evaluasi-evaluasi neoklasik terhadap efisiensi pasar. Mereka mampu merusak ekonomi, namun, mereka adalah isu-isu yang harus mengikuti kepentingan sentral dalam suatu penilaian sosiologis dari pertumbuhan pasar jangka panjang.

Strategi-strategi yang Berbeda

Reaksi kaum Muslim terhadap peminggiran ekonomi mereka sangat beragam. Sebagian pemimpin Muslim terlibat dalam polemik-polemik "anti-Cina" yang sengit; sebagian yang lain mencoba menarik orang-orang bisnis Tionghoa ke dalam usaha bersama. Sementara beberapa orang menyerukan penerapan hukum Islam (*syari'ah*) yang ketat ke dalam seluruh sektor ekonomi, beberapa yang lain menyatakan bahwa tak ada ekonomi Islam dan kaum Muslim harus belajar teknik-teknik manajemen modern. Akhirnya, beberapa orang mendukung program-program industrialisasi negara yang massif, dan beberapa yang lain menyatakan bahwa perusahaan independen adalah satu-satunya jalan untuk revitalisasi keuntungan orang Islam.

Untuk memahami reaksi-reaksi ini, penting untuk diingat bahwa peminggiran ekonomi merupakan satu bagian dari penyingkiran organisasi-organisasi Islam yang lebih luas selama dua dekade pertama Orde Baru. Strategi-strategi ekonomi Islam telah dipengaruhi bukan hanya oleh persepsi mereka mengenai keadilan pasar tetapi --sekali lagi isu pele-

katan moral-- oleh persepsi mereka mengenai logika dan legitimasi sistem ekonomi politik secara menyeluruh.

Meskipun organisasi-organisasi Islam secara aktif mendukung naiknya Orde Baru untuk berkuasa selama 1965-1966 (dan berpartisipasi dalam penumpasan partai komunis; lihat Cribb 1990; Hefner 1990), mereka dikeluarkan dari posisi-posisi berpengaruh pada saat pemerintahan baru berdiri. Seperti partai-partai nasional lain, organisasi-organisasi politik Islam melihat kebebasan mereka sangat dibatasi pada akhir 1960-an; pada awal 1970-an, mereka kehilangan kebebasan sepenuhnya ketika harus masuk ke dalam suatu koalisi partai-partai Islam yang dipaksakan pemerintah (Ward 1974). Ada inisiatif-inisiatif lain selama 1970-an dan awal 1980-an yang membatasi otonomi organisasi Islam (Emmerson 1976; Syamsuddin 1991). Semua ini demi menjaga strategi Orde Baru untuk demobilisasi penduduk dan peningkatan kontrol sosial melalui pelapisan struktur komando vertikal pada organisasi massa (Reeve 1985).

Saya telah membahas di tempat lain beragam respons Muslim terhadap kontrol-kontrol pemerintah ini (Hefner 1993, 1997) dan di sini saya hanya ingin menekankan dua hal. Pertama, reaksi terhadap pembatasan-pembatasan pemerintah dalam politik. Beberapa orang dalam komunitas Muslim mengabdikan diri pada program-program pendidikan agama massa dan kesejahteraan sosial. Sebagian, ini merupakan langkah strategis, sejak pemerintah melarang kaum Muslim dan setiap orang yang lain ikut serta dalam aktivitas politik independen, khususnya di pedalaman. Namun, perubahan strategi tersebut juga mencerminkan kekecewaan yang dalam di kalangan beberapa Muslim liberal dengan politisasi agama selama era Soekarno. Banyak yang merasa bahwa akhirnya ini hanya merugikan tujuan mereka dan meminggirkan kaum Muslim dari masyarakat arus utama.

Dari semula, kampanye keagamaan dan pendidikan kaum Muslim moderat ini mendapatkan cukup dukungan dari beberapa segmen pemerintah, terutama para pejabat tingkat menengah di Departemen Agama. Secara pribadi, banyak

pejabat pemerintah yang tidak senang dengan isolasi kaum Muslim yang berlanjut dan sangat mendukung usaha-usaha sosial dan pendidikan kepemimpinan kaum Muslim walaupun penekanannya lebih ke arah tujuan-tujuan budaya daripada ke arah tujuan-tujuan yang secara eksplisit politis. Dengan bantuan yang cukup dari departemen tersebut, masjid-masjid dan sekolah-sekolah agama dibangun dengan skala yang lebih cepat daripada suatu masa di dalam sejarah Indonesia modern. Jumlahnya hampir dua kali lipat dalam satu dekade; pendidikan agama diwajibkan dari sekolah dasar hingga universitas; dan satu pasukan kecil da'i Muslim menyebar ke seluruh pedalaman, mencurahkan perhatian khusus pada wilayah-wilayah yang dianggap lemah imannya (Labrousse dan Soemargono 1985).

Buah dari usaha-usaha ini tampak pada 1980-an, saat Indonesia mengalami kebangkitan Islam pada skala yang tak pernah terlihat sebelumnya. Pada pertengahan 1980-an, wilayah-wilayah Jawa pedalaman yang dianggap sebagai benteng heterodoks, Islam "kejawen" mulai menunjukkan bukti Islamisasi yang tersebar luas (Hefner 1987, 1990; Pranowo 1991). Revitalisasi memiliki efek yang juga penting pada kelas menengah Muslim. Sementara sebelum dekade itu, banyak kalangan dalam kelompok ini yang terpengaruh gaya hidup dan kebiasaan konsumsi Asia Timur dan Barat, pada 1980-an banyak kelas menengah baru yang melirik Islam untuk inspirasi etik. (Namun, di luar kampus-kampus universitas, sebagian besar tetap tak tertarik pada Islam sebagai instrumen tindakan politik). Karena para pejabat pemerintah menangkap angin perubahan ini, mereka mulai membuat konsesi-konsesi bagi kepentingan-kepentingan Muslim yang tak terpikirkan satu dekade sebelumnya. Pemerintah merayu kaum Muslim pedalaman dengan memberi dukungan keuangan pada pesantren-pesantren, masjid-masjid, dan koperasi-koperasi. Pemerintah juga mensponsori legislasi baru yang mengetatkan syarat-syarat pengajaran agama, memperkuat posisi peradilan Islam, mensponsori festival budaya Islam (Festival Istiqlal), menolak

kebijakan yang melarang pemakaian kerudung bagi siswi-siswi SMA, menghapuskan undian olah raga nasional, dan mensponsori kompilasi hukum Islam baru (Effendy 1994; Hefner 1993).

Mungkin yang paling signifikan dari langkah-langkah pemerintah adalah dukungannya terhadap pendirian Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI). Dengan pola organisasi korporatis yang dilakukan oleh pemerintah di lingkungan yang lain (Anderson 1983; Reeve 1985), ICMI dimaksudkan untuk mengumpulkan seluruh pemimpin dan intelektual Muslim ke dalam satu struktur organisasi tunggal. Pada prinsipnya, organisasi korporatis yang baik akan menjadi sarana penyalur aspirasi umat Islam kepada pemerintah; pada prakteknya, organisasi tersebut bisa juga digunakan untuk menyampaikan instruksi-instruksi dan kontrol-kontrol pemerintah turun ke komunitas Muslim. Sebelumnya, pada pertengahan 1980-an, beberapa tokoh Muslim telah melakukan beberapa usaha untuk mengorganisir suatu asosiasi intelektual Muslim independen, tetapi usaha-usaha ini selalu ditekan oleh para pejabat keamanan. Perubahan hati pemerintah pada 1990 secara luas dipandang sebagai usaha Presiden Suharto untuk mencari dukungan umat Islam menjelang Pemilu 1993. Apa pun motifnya, presiden menunjukkan keseriusan dengan mengambil organisasi baru itu melalui penunjukan salah satu penasihat terpercayanya, B.J. Habibie, Menteri Riset dan Teknologi, untuk memimpin dan mengontrol organisasi baru itu.

Pembentukan ICMI dan penunjukan Habibie memiliki satu efek dramatik pada perdebatan-perdebatan Muslim mengenai kebijakan ekonomi. Setelah beberapa tahun kemudian, tiga aliran utama pemikiran ekonomi Muslim muncul dari diskusi ini. Aliran pertama adalah aliran nasionalis-statis, yang secara dekat diidentikkan dengan menteri Habibie sendiri. Sebagai seorang yang energik dan cerdas yang pernah bekerja sebagai seorang insinyur pelaksana di industri pesawat terbang Jerman Barat, Habibie adalah seorang penganjur apa yang di Indonesia disebut sebagai strategi pembangunan "teknologis" yang

sangat terkenal. Ini adalah strategi nasionalis-elite yang menekankan perusahaan yang disponsori oleh negara sebagai mesin pertumbuhan ekonomi. Dalam hal ini, dia serupa dengan nasionalisme ekonomi elitis yang populer pada awal 1970-an di antara segmen-segmen birokrasi politik yang besar (Chalmers dan Hadiz 1997:71-90). Namun, "teknologisme" Habibie menambahkan corak baru pada nasionalisme ekonomi lama. Dia menekankan bahwa Indonesia tidak boleh membatasi pembangunan nasionalnya pada industri-industri padat karya yang memiliki keunggulan komparatif (oleh karena itu, para investor asing ingin memasukkan dana-dana mereka). Lebih dari itu, menurut Habibie, negara harus masuk untuk mensponsori industri-industri berteknologi padat modal sehingga bila para investor asing memindahkan dana-dana mereka ke suatu negara yang berupah lebih rendah, Indonesia tidak akan tertinggal di belakang secara teknologi (lihat Chalmers dan Hadiz 1997:176-181). Yang kurang ditekankan tetapi juga penting dalam formula Habibie adalah bahwa negara harus memanfaatkan penghadiahan kontrak-kontrak bisnis untuk mendukung perkembangan kelas bisnis Muslim.

Model pembangunan nasionalis-statis paling biasa bertentangan dengan kebijakan ekonomi yang kurang-lebih liberal, yang di Indonesia kontemporer akan disebut "teknokratis". Model teknokratis menekankan perlunya deregulasi pemerintah, investasi asing, eksport, dan industri-industri padat karya di mana Indonesia memiliki keunggulan komparatif yang kuat. Bermarkas di Departemen Keuangan dan Badan Perencanaan Pembangunan Nasional (Bappenas) hampir selama Orde Baru, "para teknokrat" terganggu oleh ketidakmampuan mereka mengumpulkan dukungan bagi program-program mereka. Satu generasi yang lalu beberapa orang di antara mereka bergabung dengan Partai Sosialis Indonesia, sebuah partai kecil sosial-demokrat yang dilarang pada 1960 oleh Presiden Soekarno (Liddle 1973; MacDougal 1975). Kini, jajaran para penganjur teknokratis melebar mencakup beberapa orang

progresif yang cenderung pembaruan yang merasa bahwa reformasi ekonomi dapat digunakan untuk mendukung liberalisasi politik dan kekuasaan hukum. Meskipun elemen-elemen liberalisme sosial semacam ini --terutama regularisasi kekuasaan hukum-- memiliki daya tarik yang besar di kalangan masyarakat Indonesia, dukungan bagi paket kebijakan penuh dihalangi oleh kekhawatiran umat Islam bahwa pasar yang bebas dan adil akan berbuat sedikit mengatasi ketidakseimbangan struktural antara mereka dan kaum Sino-Indonesia.

Sebagai Menteri Riset dan Teknologi dan direktur industri-industri "strategis" negara (meliputi pabrik senjata, galangan kapal, dan industri pesawat terbang), Habibie telah menunjukkan bagaimana dia bisa meletakkan beberapa idenya ke dalam praktek. Selama akhir 1980-an, ketika nasionalisme ekonomi statis sebaliknya berada pada posisi bertahan, industri-industri di bawah pimpinannya dilaporkan mendapatkan subsidi negara kira-kira US $1-2 miliar setiap tahun. Hitungan-hitungan yang tepat untuk industri-industri yang berbeda tidak diketahui karena anggaran untuk industri Habibie tidak boleh diketahui oleh publik, kenyataan yang hanya menyiramkan minyak ke api dari pengkritik-pengkritik liberalnya. Beberapa dari perusahaan-perusahaan ini, seperti industri galangan kapal, digambarkan sebagai gajah-gajah putih yang, meski tidak efisien, masih bisa memproduksi barang yang bisa digunakan oleh perusahaan-perusahaan domestik. Namun, untuk yang lain-lain, seperti pabrik pesawat terbang dan helikopter Habibie dianggap sebagai penguras anggaran nasional yang serius, yang memproduksi barang yang kualitasnya dipertanyakan dengan biaya tinggi bersubsidi dan dengan padat modal yang sangat sedikit menghasilkan laba. Dengan mengesampingkan efisiensi pasar, Habibie telah menggunakan industri-industri ini untuk mensponsori perkembangan perusahaan milik Muslim, yang orang-orangnya biasanya dihubungkan dengan Habibie melalui ICMI.

Namun di dalam ICMI, Habibie bukanlah satu-satunya suara menyangkut persoalan-persoalan ekonomi. Aliran kedua

menyebar luas di kalangan anggota yang lebih independen dan mewakili apa yang bisa disebut ekonomi Islam-populis. Meskipun para pendukung strategi ekonomi ini sepakat dengan Habibie mengenai perlunya mengembangkan kelas bisnis Islam, mereka tidak sepakat dengan banyak idenya mengenai bagaimana melakukan itu. Kaum Muslim populis cenderung gelisah dengan citra ketergantungan terhadap negara dan patronase elitis yang tergantung pada banyak usaha-usaha Habibie. Banyak yang mencatat bahwa sebagian Muslim selalu mendapat keuntungan dari perjanjian-perjanjian yang manis selama Orde Baru, tetapi mereka menyatakan bahwa patronase semacam itu hanya sedikit meningkatkan kesejahteraan umat Islam secara keseluruhan. Sebagaimana seorang pejabat tinggi ICMI yang tidak simpati kepada Habibie menjelaskan kepada saya pada 1994, "Ya, ada umat Islam yang kaya, tetapi lalu apa? Jika Anda mengkorupsi bisnis yang dimiliki oleh umat Islam, apakah itu Islami?" Sebagaimana diisyaratkan oleh komentar bagus ini, perspektif ekonomi populis setuju intervensi pemerintah untuk mendukung perusahaan Muslim tetapi menyatakan bahwa itu harus didistribusikan dengan cara yang lebih adil dan lebih terbuka. Meski para pendukung posisi ini satu generasi yang lalu mungkin menganjurkan sosialisme Islam, sebagian besar kini menganut kebijakan-kebijakan berorientasi pasar walaupun menyatakan bahwa intervensi pemerintah digunakan untuk menghadapi ketimpangan-ketimpangan sosial. Secara pribadi, banyak kaum populis menyebut Kebijakan Ekonomi Baru (NEP) Malaysia sebagai satu model bagi kombinasi pertumbuhan pasar dan intervensi pemerintah yang mereka anut (lihat Crouch 1996: 211-217).

Ciri kedua yang membedakan perspektif Islam-populis dari nasionalisme elitis Habibie adalah antusiasme kaum populis yang lebih besar terhadap ekonomi Islam. Para pendukung Habibie melihat diri mereka sebagai penganjur institusi-institusi dan nilai-nilai Islam dan memainkan satu peran krusial di dalam intrik-intrik politik yang membawa pada pembentuk-

an bank Islam Indonesia yang pertama (lihat lebih lanjut). Namun, umumnya, mereka cenderung setengah-setengah atau bahkan tidak menyukai detil-detil teknis "ekonomi Islam". Bagi mereka, kunci untuk revitalisasi Islam terletak di dalam kemajuan umat Islam di bidang pendidikan, teknologi ilmiah, dan manajemen modern --bersama, tentu saja, dengan tindakan afirmatif di dalam pemberian kontrak-kontrak bisnis. Lagi pula, kaum populis sedikit kesulitan dengan sebagian besar dari hal-hal ini, tetapi mereka juga percaya bahwa ada sesuatu bagi ide bahwa Islam dapat memberi alternatif bagi beberapa ekses kapitalisme gaya Barat. Di antara hal-hal yang lain, ini berarti bahwa kaum populis telah mencoba memperluas perbankan Islam keluar dari puncak-puncak kemakmuran ekonomi dan turun ke dalam program-program kredit masyarakat akar rumput. Awalnya dianjurkan oleh Sri Bintang Pamungkas -- anggota DPR dan ICMI yang vokal dan dipenjara pada tahun 1995 karena didakwa menghina presiden-- bank-bank Islam skala kecil ini telah menunjukkan kemampuan yang mengesankan untuk mendapatkan kredit dengan biaya rendah bagi bisnis-bisnis kecil. Kaum populis telah menganjurkan ide-ide lain, seperti pelatihan manajemen bagi para pengusaha kecil, dan penyaluran zakat kepada koperasi untuk orang miskin, tetapi sebagian besar ide mereka belum mendapatkan dukungan resmi yang memadai agar memiliki pengaruh.

Aliran ketiga dalam pemikiran ekonomi Islam menyatakan bahwa selain semangat kejujuran dan keadilan sosial, tak ada lagi alternatif Islam untuk ekonomi pasar. Pandangan ini secara aktual lebih menyebar luas di dalam komunitas bisnis Muslim bahkan di antara banyak orang yang, untuk alasan-alasan strategis, berhubungan dengan Habibie atau kaum populis Islam. Bagaimana pun orang yang paling banyak diidentikkan dengan pandangan ini adalah Abdurrahman Wahid, Ketua Nahdlatul Ulama (NU), organisasi sosial Islam Indonesia terbesar dengan pengikut sekitar 30 juta orang (lihat Feillard 1995). Sejak pendirian ICMI, Abdurrahman menolak

bergabung dengan organisasi tersebut, sembari mengklaim organisasi itu sektarian, anti-nasionalis dan bisa mendorong fundamentalisme Islam. Abdurrahman Wahid juga pengkritik perorangan terhadap Habibie yang keras. Ia menyatakan bahwa ICMI adalah sebuah usaha yang janggal untuk mengontrol sayap independen dari komunitas Muslim dan memecah oposisi demokratis melalui garis-garis agama. Opini ini juga disampaikan oleh banyak aktivis lembaga swadaya masyarakat dan komunitas hak asasi manusia.

Dalam persoalan ekonomi, Abdurrahman Wahid telah menunjukkan semangat yang juga *nyleneh*. Tidak menolak bantuan pemerintah, dia menekankan program kredit dan pendidikan yang ditujukan pada perusahaan bisnis skala kecil dan menengah. Pada saat yang sama ia menyatakan bahwa daripada diberikan dengan cara rahasia, kontrak-kontrak pemerintah harus diarahkan pada tawar-menawar yang terbuka dan kompetitif untuk menghindari tekanan-tekanan patronase dari perjanjian-perjanjian di belakang layar. Yang juga penting, Abdurrahman Wahid menyatakan bahwa daripada menodai kaum Sino-Indonesia yang kaya, umat Islam harus bekerja sama dengan mereka dalam usaha-usaha bersama, pelatihan manajemen dan perbankan. Seperti dijelaskan dalam sebuah wawancara dengan saya pada tahun 1993, Abdurrahman merasa tak ada hal yang secara eksplisit merupakan ekonomi Islam. Yang Islami, katanya, adalah semangat kejujuran dan keadilan yang dibawa ke perusahaan. Berpikir sebaliknya atau, khususnya, menyatakan bahwa syari'ah memuat petunjuk-petunjuk sistematik mengenai urusan ekonomi menurut Abdurrahman adalah "suatu latihan menipu diri".

Apa pun penilaian orang mengenai tiga perspektif yang berlawanan ini, ada satu konteks sosiologis yang lebih luas bagi ketidaksepakatan mereka. Dengan kemunduran bisnis-bisnis Muslim lama dan naiknya para profesional Muslim baru, pusat kegawatan ekonomi bagi komunitas Muslim berpindah dari perdagangan dan industri kecil ke pemerintah dan profesi-profesi. Dipinggirkan dari perolehan operasi-operasi bisnis,

kelas menengah Muslim baru dengan buruk diposisikan untuk membentuk kembali hubungan-hubungan produksi dalam suatu hal yang konkret. Dalam wawancara-wawancara selama waktu lima tahun, saya telah ditampar oleh, di satu sisi, pengalaman (untuk tidak menyebutkan kesopanan) politik dan intelektual para pemimpin kelas menengah dan, di sisi lain, kurangnya keahlian bisnis mereka yang mengherankan. Di hampir semua hal kelas menengah Muslim baru kurang siap bersaing di pasaran dibandingkan para pendahulunya. Tidak seperti lawan-lawan Sino-Indonesia mereka atau, untuk persoalan itu, para pengusaha Minangkabau yang telah digambarkan oleh Peletz (Hefner, ed., 1998), banyak kelas menengah baru ini kurang memiliki sumberdaya kekeluargaan dan kewargaan yang membuat mereka mampu membangun perusahaan "dari bawah ke atas". Dalam kondisi seperti ini, tidak mengherankan beberapa di antara mereka bisa tergoda untuk percaya bahwa bisnis bisa dibangun dari atas ke bawah.

Memang, jika kelas menengah baru ini kekurangan banyak kemampuan dan organisasi tingkat dasar dengan mana mereka menjalankan bisnis, namun mereka diposisikan untuk memainkan peran dalam produksi dan distribusi ide-ide politik. Di sinilah kelas menengah Muslim baru meninggalkan mereknya. Tahun-tahun belakangan memperlihatkan sejumlah pidato, buku dan seminar universitas mengenai ekonomi Islam. Sejalan dengan ini, banyak orang Islam yang berjuang untuk keadilan ekonomi bergerak keluar dari pasar dan memasuki publikasi-publikasi dan seminar-seminar akademik dengan harapan yang sangat berarti tetapi lebih menyedihkan bahwa kritik-kritik moral abstrak bisa mentransformasi kebijakan-kebijakan ekonomi.

Satu-satunya pengecualian yang benar-benar kuat bagi pola terakhir ini, tentu saja, adalah program-program Habibie untuk industri negara dan kelas bisnis yang disubsidi oleh negara. Apa pun keuntungan jangka panjangnya, perusahaan-perusahaan Habibie memberikan kesempatan laba jangka pendek, setidaknya untuk beberapa orang yang berhubungan

baik. Dididik sebagai insinyur pesawat terbang, Habibie bukanlah ideolog. Keinginannya adalah industri teknologi tinggi, bukan perusahaan negara atau ekonomi Islam itu sendiri. Bila sektor swasta yang lebih kuat telah ada, tampaknya kemungkinan ia akan mengajukan gagasan mengenai teknologi dan "industri bernilai tambah" (bisik-bisik di kalangan para pendukung Habibie) di sana. Sejalan dengan itu, bila umat Islam tidak mendapat kerugian relatif sedemikian rupa terhadap bisnis Cina, tampaknya meragukan akan ada banyak antusiasme terhadap skema-skema statis, terutama yang sama tidak menguntungkan bagi penduduk Muslim sebagaimana proyek-proyek industri Habibie. Namun, untuk masa itu, kemunculan kelas menengah Muslim tanpa semangat keusahawanan dan bertahannya kesenjangan antara umat Islam dan Sino-Indonesia telah menopang keyakinan di kalangan umat Islam bahwa satu jenis intervensi pemerintah secara menyedihkan dibutuhkan. Di dalam ketiadaan kesempatan yang lebih konkret, maka perusahaan-perusahaan Habibie memiliki daya tarik yang tak terelakkan, tetapi tidak cukup untuk meyakinkan banyak pengamat bahwa perusahaan-perusahaan itu akan membuat perbedaan yang benar-benar signifikan.

Dari Ideal ke Praktek

Pada tahun 1991-1992, muncul isu yang mengilustrasikan ketegangan-ketegangan di antara tiga visi ekonomi Islam ini. Isu tersebut adalah usaha yang dilakukan oleh beberapa orang di dalam komunitas Muslim untuk membentuk bank Islam Indonesia pertama yang dibolehkan secara hukum, yaitu Bank Muamalat Indonesia.

Sebagaimana di banyak negara yang penduduknya mayoritas Islam, di Indonesia ide perbankan Islam selalu kontroversial. Bahkan para sarjana Muslim terkemuka tidak sepakat mengenai apakah pelarangan *riba* oleh al-Qur'an (arti harfiahnya, "tambahan"; lihat Q.S. al-Baqarah 275) melarang semua bunga pinjaman atau, sebagaimana banyak dinyatakan oleh para penafsir liberal, hanya bunga yang sangat tinggi saja.

Para sarjana agama Indonesia tak pernah mencapai konsensus mengenai isu ini. (Hefner 1996). Contohnya, pada tahun tahun 1950, organisasi Islam Indonesia terbesar, Nahdlatul Ulama, mendirikan dua bank konvensional yang memberi bunga di Jakarta; yang ketiga didirikan pada tahun 1960 di Semarang. Meskipun ketiga perusahaan perbankan ini pada akhirnya gagal, namun perusahaan-perusahaan itu telah memberi preseden yang jelas bagi pendirian Bank Perkreditan Rakyat (BPR) NU yang memberi bunga pada tahun 1990. Yang terakhir sepenuhnya adalah inisiatif pribadi. Memang, bank-bank itu telah berdiri meskipun tak mendapat dukungan yang penting dari pemerintah. Pada saat itu, pemerintah tidak suka dengan pemimpin NU, Abdurrahman Wahid, sebagai akibat dari pernyataan-pernyataan publiknya mengenai demokratisasi dan oposisi terhadap ICMI yang disponsori pemerintah. Meskipun rencana awalnya NU akan mendirikan 2000 bank perkreditan rakyat selama masa dua puluh tahun, hanya sembilan yang akhirnya berdiri.

Yang paling luar biasa mengenai bank itu bukan hanya karena ia memberi bunga pinjaman, tetapi karena bekerja sama dengan baik dengan para bankir Tionghoa. Di dalam wawancara-wawancara saya serta pernyataan-pernyataan publik, Abdurrahman Wahid menekankan bahwa menarik pengalaman dan modal Tionghoa membuat bagus pemahaman ekonomi; tetapi dia juga menyatakan bahwa itu yang terbaik untuk demokrasi dan pluralisme Indonesia. Maka pada bulan-bulan pertamanya, NU bekerja dengan Bank Susila Bhakti yang dimiliki bankir Tionghoa; dan belakangan dia mengganti rekanannya dengan Bank Summa yang lebih besar. Pada saat itu, Bank Summa dimiliki oleh keluarga Suryadjaya, salah satu keluarga Tionghoa terkaya di Indonesia (Mackie 1992: 161, 187). Belakangan pilihan ini terbukti tidak menguntungkan karena pada 1992-1993, Bank Summa runtuh karena merugi dalam pasar real estate Jakarta (lihat *Tempo* 1992). Pada 1993, NU menangguhkan rencananya untuk melakukan ekspansi bank jangka panjang, dan hanya memper-

tahankan bank-bank yang ada.

Dari semula, orang-orang lain di dalam komunitas Muslim, termasuk beberapa ulama berpengaruh di kalangan NU sendiri, mengecam inisiatif perbankan NU itu. Di dalam diskusi yang paling buruk pada 1990, KH Misbach Mustofa, Pengasuh Pesantren Al-Balal, Rembang, Jawa Tengah, menerbitkan sebuah buku yang mengecam BPR karena bertentangan dengan hukum Islam. Dengan bahasa yang sangat tidak menyenangkan, dia menyatakan bahwa Abdurrahman Wahid sebenarnya bertindak sebagai "agen Cina" (*Prospek* 1990:84-87). Meskipun para pengkritik yang lain lebih tenang dalam penyataan mereka, banyak yang sepakat dengan tuduhan Mustofa bahwa pinjaman-pinjaman berbunga bertentangan dengan hukum Islam. Memang, informasi yang kita miliki mengindikasikan bahwa satu bagian signifikan dari penduduk Muslim kota juga menganut penentangan ini. Contohnya, sebuah survai pers pada tahun 1990 terhadap 479 umat Islam Jakarta menemukan bahwa hanya 34 persen dari orang-orang yang diwawancarai setuju dengan bunga bank, 25,9 persen "kurang setuju", dan hampir 40 persen lainnya "tidak setuju" atau "sangat tidak setuju" (Rachbini 1990).

Dalam konteks kebangkitan Islam dan menyebarnya ketidaksepakatan di kalangan umat Islam mengenai kebaikan bank-bank konvensional inilah beberapa usaha dilakukan oleh orang-orang lain di dalam komunitas Islam untuk mendapatkan persetujuan pemerintah untuk pendirian bank Islam tanpa bunga. Ide untuk bank semacam ini telah didiskusikan sejak awal 1970-an tetapi terus-menerus ditolak oleh para pejabat di dalam Badan Perencanaan Pembangunan Nasional (Bappenas) dan Departemen Keuangan serta oleh tokoh-tokoh di dalam ABRI. Para pejabat ini khawatir persetujuan pemerintah terhadap bank semacam ini akan menyebabkan kesan bank-bank konvensional bertentangan dengan hukum Islam. Ini akan menimbulkan malapetaka bagi perbankan Indonesia pada saat pemerintah berusaha mendidik publik mengenai

keuntungan-keuntungan praktis dari uang bank. Sesuai dengan perhatian ini, pemerintah mempertahankan statuta yang melarang penyimpanan dana di bank yang tidak memberi bunga simpanan. Oleh karena itu, sampai pencabutan statuta tersebut pada 1991, perbankan Islam secara teknis ilegal.

Namun, perkembangan internasional dan kebangkitan Islam pada 1980-an membuat topik perbankan Islam tetap mengambang. Sebelumnya, pada 1973, pemerintah Arab Saudi sangat menanamkan pengaruh di belakang pendirian bank-bank Islam tanpa bunga dengan dana dari Bank Pembangunan Islam (IDB). Meskipun pemerintah Indonesia ikut menandatangani piagam pendanaan IDB, dia kurang mendukung pembukaan cabang IDB di Indonesia, malah mensyaratkan bahwa aplikasi modal bank harus melalui Departemen Keuangan. Namun, karena kebangkitan Islam menjalar ke seluruh kampus Indonesia pada akhir 1970-an dan 1980-an, tekanan-tekanan tumbuh untuk menentang pelarangan itu agar memungkinkan pendirian bank-bank yang sesuai dengan tafsir anti bunga dalam hukum Islam.

Seperti di banyak aspek kebangkitan Islam yang lain, mahasiswa, dosen, dan alumni yang bergabung dengan masjid Salman di Institut Teknologi Bandung (ITB) memulai usaha-usaha pengembangan bank Islam alternatif ini. Terhalang oleh aturan-aturan pemerintah, para aktivis Salman membuat "koperasi", dan berhati-hati untuk menjamin bahwa operasinya sangat sesuai dengan aturan-aturan pemerintah. Dalam praktek, koperasi tersebut, yang kemudian dikenal dengan *Baitut Tamwil* Teknosa, atau singkatnya koperasi Teknosa, bekerja seperti sebuah bank Islam kecil. Lembaga itu menerima simpanan dan memberi para penyimpan bagian keuntungan koperasi menurut jumlah dan waktu penyimpanan. Bank menggunakan dananya untuk memberi modal pada usaha-usaha bersama (*musyarakah*) dan rekanan-rekanan yang adil (*mudharabah*) serta membiayai tatanan pembayaran kredit (*murahabah* dan *al-bai'u bitsaman ajil*) untuk bisnis yang mendapatkan barang modal. Di bawah syarat-syarat kontrak ini, tak

ada bunga yang dibayarkan atas modal yang telah lalu pada bank mitra. Sebagai gantinya, baik usaha-usaha bersama maupun kemitraan yang setara bekerja atas dasar pembagian keuntungan dan kerugian (Hefner 1996).

Akhirnya, koperasi Teknosa bangkrut karena beban investasi yang jelek. Namun, ketika puncak-puncaknya, ia memiliki anggota 500 orang dan menunjukkan bahwa bank semacam ini dapat memberikan modal investasi kepada bisnis kecil. Oleh karena itu, ia berfungsi mempertahankan ide perbankan Islam agar tetap bertahan. Sebagian karena merespons usaha Teknosa, Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang disponsori pemerintah mulai membahas kemungkinan perbankan Islam pada tahun-tahun itu. Mereka menyelidiki untuk menentukan apakah kebijakan pemerintah mengenai persoalan itu harus direvisi. Setelah beberapa pembahasan yang tidak sukses dengan para menteri, pada tahun 1989 MUI memberi lampu hijau untuk menyelenggarakan lokakarya mengenai perbankan Islam pada tahun berikutnya. Lokakarya itu diikuti oleh para pejabat tinggi dari Bank Indonesia, Dewan Moneter, dan Departemen Keuangan. Dari ini, jelas bahwa beberapa orang dalam pemerintahan sekarang bersedia mengizinkan pembentukan bank Islam.

Ada kesibukan aktivitas pada minggu-minggu berikutnya, kebanyakan dirancang untuk mengkonsolidasi dukungan menteri sebelum para penentang ide tersebut, terutama di kalangan militer dan Departemen Keuangan, memobilisasi untuk menentangnya. Menteri Riset dan Teknologi yang belakangan menjadi ketua ICMI, B.J. Habibie, berperanan yang sangat penting dalam menjamin dukungan presiden. Kira-kira pada waktu yang sama, usaha-usaha untuk mendirikan ICMI sedang dilakukan. Persetujuan presiden pada akhirnya terhadap dua inisiatif tersebut --setelah keberatan-keberatan para penasihat militer dan teknokrat yang berpengaruh-- tampaknya berhubungan dengan usahanya untuk memperluas basis dukungannya menghadapi ketegangan dengan militer dan pengakuannya terhadap makna politis kebangkitan Islam.

Ada rintangan-rintangan lain yang harus dihadapi sebelum bank itu secara resmi disetujui. Di antara yang paling mengecilkan hati adalah syarat Departemen Keuangan bahwa para pelaku bank harus mengumpulkan Rp10 miliar (kira-kira US $4,6 juta) untuk modal kerja. Di sini lagi-lagi intervensi presiden terbukti menentukan. Setelah menyetujui untuk pendanaan bank, dia memberikan sumbangan tunai kecil dari dananya sendiri dan donasi yang lebih besar dari Yayasan Amal Bhakti Muslim Pancasila, sebuah yayasan keagamaan yang didirikan oleh presiden pada tahun 1980-an. Presiden juga memerintahkan para asistennya untuk mengorganisir pertemuan untuk menarik umat Islam agar membeli saham di bank tersebut.

Detil-detil inisiatif presiden ini belakangan terbukti kontroversial dan mengindikasikan satu hal di mana tindakan-tindakan presiden berhubungan dengan perhatian politik yang lebih luas. Contohnya, satu bagian dana yang diberikan oleh presiden ternyata ditarik dari keuntungan undian olahraga nasional (SDSB), operasi judi yang disponsori oleh negara yang sangat ditentang oleh sebagian besar komunitas Muslim dan dihapuskan pada 1994. Sepuluh hari setelah menerima sumbangan, para pejabat bank mengembalikannya, satu langkah yang menurut standar politik Indonesia menampilkan ketegasan etika Islam terhadap presiden, suatu keberanian yang mengherankan.

Kontroversi lain yang memperumit usaha-usaha untuk mendirikan bank tersebut adalah kenyataan bahwa ketika saham pendirian dijual kepada para pengusaha kaya di lobi Hotel Sahid malam 3 November, terbukti tak satu pun pembeli terbesar kecuali Muhammad "Bob" Hasan. Meskipun orang kepercayaan presiden dan pemeluk Islam, Bob Hasan adalah orang Sino-Indonesia. Kekayaannya terutama didapat dari konsesi-konsesi hutan yang luas yang sebagian dijamin melalui ikatannya dengan presiden. Sebagaimana kata-kata dalam pembayaran sahamnya yang disiarkan di pers, para pengamat secara terbuka menyesali kenyataan bahwa bagian terbesar

dari bank yang dimaksudkan untuk mendukung kepentingan-kepentingan umat Islam berakhir karena dimiliki oleh Sino-Indonesia yang pendirian etiknya dipertanyakan. Meskipun para pendukung bank secara umum membela hak Hasan untuk membeli saham, secara pribadi banyak yang mengekspresikan kecemasan pada keikutsertaannya. "Bagimanapun", seorang politisi Muslim berkata pada saya dalam sebuah wawancara, "keseluruhan tujuan bank adalah untuk memungkinkan umat Islam mendapatkan kembali kontrol ekonomi kita. Dan ada Bob Hasan tepat di tengah-tengah hal-hal itu!" Inisiatif-inisiatif umat Islam lagi-lagi berbenturan dengan persoalan keadilan sosial.

Kesimpulan: Politik dan Keadilan dalam Penskalaan Modal Sosial

Literatur belakangan mengenai pertumbuhan pasar telah menekankan bahwa dinamisme ekonomi tergantung bukan hanya pada kehadiran formal modal dan pasar tetapi organisasi-organisasi dan nilai-nilai yang menyebar di semua masyarakat secara menyeluruh. Pasar bebas tidak bebas dalam arti bahwa tidak bisa berjalan tanpa lingkungan sosial yang mendukung. Ia tergantung pada infrastruktur ikatan-ikatan sipil yang lebih luas melalui ketrampilan-ketrampilan disosialisasikan, modal diakumulasi, dan kepercayaan dipertahankan. Sebagaimana telah ditulis oleh Robert Putnam (Putnam 1993: 167), "Ciri-ciri organisasi sosial, seperti kepercayaan, norma-norma, dan jaringan-jaringan ... dapat meningkatkan efisiensi masyarakat dengan memfasilitasi tindakan yang terkoordinasi." Mereka mewakili satu "modal sosial" (*social capital*) yang sangat penting bagi kehidupan ekonomi seperti modal fisik itu sendiri (bandingkan dengan Fukuyama 1995; Granovetter 1985).

Literatur mengenai modal sosial merupakan tambahan yang bermanfaat bagi pemahaman kita terhadap pasar dan masyarakat. Di antara hal-hal lainnya, dia secara tepat menekankan bahwa di mana dia dianut, kapitalisme "global" sering meng-

ambil energi organisasi-organisasi lokal, termasuk organisasi-organisasi yang awalnya tidak dirancang untuk tujuan-tujuan pasar (contohnya, seperti di dalam sistem kekerabatan Cina). Yang juga penting, beragam organisasi dan tradisi etik yang sesuai dengan dinamisme ekonomi semacam ini lebih luas dari pada yang diakui oleh para sarjana yang terdidik dalam sejarah ekonomi Eropa dan Amerika. Tidak semua kapitalisme memerlukan pokok-pokok individualisme posesif dari tradisi liberal Atlantik.

Namun, satu kelemahan dalam literatur modal sosial adalah kecenderungannya mengabaikan problem-problem skala dan mengasumsikan bahwa jika preseden-preseden pasar itu ada, maka generalisasinya terhadap keseluruhan masyarakat ekonomi pada zaman modern merupakan tugas yang tidak problematik. Nyatanya, eksistensi dukungan ekonomi semacam ini tidak menjamin ekspansi ke atas yang mudah ke dalam ekonomi pasar yang berhembus penuh. Sebagaimana telah ditulis Peter Evans (1996:1124), salah satu tantangan paling serius dari perkembangan ekonomi modern adalah "penskalaan modal sosial tingkat-mikro untuk membangkitkan ikatan-ikatan solidaritas dan tindakan sosial pada satu skala yang secara politis dan ekonomis manjur". Banyak masyarakat pada zaman pra-modern memiliki kendali-kendali dan organisasi pasar, tetapi lingkup operasi mereka terbatas. Mentransfer institusi-institusi ini naik menjadi ekonomi modern bisa menampilkan problem-problem yang mengecilkan hati. Sebagian karena organisasi-organisasi semacam ini tidak pernah dirancang untuk mengkoordinasikan sejumlah besar orang dalam ekspansi sosial yang luas.

Peter Evans menarik perhatian kita pada problem penskalaan untuk mendorong kita melakukan investigasi proses-proses di mana masyarakat yang berbeda mengembangkan jaringan-jaringan, kepercayaan dan organisasi sosial tempat ekonomi modern bergantung. Ini adalah isu-isu yang sangat penting, tetapi contoh Indonesia mengingatkan kita bahwa isu-isu itu menyentuh persoalan politik dan moralitas seperti

organisasi sosial. Karena pasar diskalakan ke dalam institusi-institusi sosial yang mencakup, ia pasti berkonfrontasi dengan wacana-wacana alternatif mengenai tatanan sosial dan kebajikan publik. Karena para penyebar sosial etika pasar melihat keberuntungan-keberuntungan mereka tumbuh, para warga negara yang terpinggirkan dari tatanan sosial yang berkembang bisa menuntut keadilan. Orang-orang lain mungkin merasa bahwa meskipun prinsip-prinsip pasar itu baik di dalam bidang-bidang sosial tertentu yang terbatas, eksistensinya dalam wilayah-wilayah kehidupan sosial yang luas itu tak manusiawi dan tak bermoral. Sebagaimana di Barat dewasa ini, perdebatan-perdebatan bisa sengit mengenai apakah hal-hal seperti obat-obatan, udara segar, pendidikan, atau pemeliharaan anak dapat diperlakukan seperti komoditas-komoditas biasa, diatur oleh tidak lebih dari prinsip-prinsip penawaran dan permintaan. Akhirnya, bisa juga dimunculkan pertanyaan-pertanyaan mengenai apakah pertimbangan-pertimbangan keadilan sosial yang tidak diperhatikan di dalam pasar formal --seperti representasi jujur dari etnis, agama, atau kelompok-kelompok sosial lain di lingkungan para pemenang ekonomi-- tidak juga diperhitungkan di dalam kebijakan ekonomi publik. Di dalam contoh-contoh ini dan contoh-contoh yang lain, pasar modern diarahkan pada tuntutan-tuntutan ekonomi moral (Hefner 1990).

Pada generasi yang lalu, para pengusaha Sino-Indonesia telah menunjukkan ketrampilan yang hebat dalam penskalaan organisasi-organisasi ekonomi mereka. Namun, dalam melakukan ini, mereka tanpa sadar memperkuat peminggiran para pengusaha Muslim dan memunculkan keraguan di dalam pikiran Muslim mengenai legitimasi sistem pasar secara menyeluruh. Kaum Muslim Indonesia telah bereaksi terhadap perkembangan-perkembangan ini dengan menganjurkan strategi-strategi mereka sendiri untuk menskalakan perusahaan. Namun, kekurangan preseden organisasional sekonkret dan seefektif preseden orang Cina, telah menunjukkan sedikit kesepakatan mengenai apa saja inisiatif-inisiatif semacam itu

yang harus dilibatkan. Menteri Habibie telah menganjurkan pemanfaatan industri-industri strategis milik negara untuk pengembangan teknologi dan, melaluinya, dukungan pemerintah terhadap kelas elite bisnis Muslim. Muslim populis menyatakan bahwa penekanan yang lebih besar harus diberikan pada program-program yang menguntungkan bagi massa Muslim yang miskin. Tawaran ketiga, banyak dikaitkan secara langsung kepada Abdurrahman Wahid, yang telah mencoba bekerja dengan kaum Sino-Indonesia dengan menganjurkan kerjasama bisnis dari pada konfrontasi dan memainkan ide bahwa, terlepas dari isu-isu kejujuran dan keadilan (yang penting di sisi mereka sendiri), ada satu hal seperti ekonomi Islam.

Dipandang dari jauh, perselisihan-perselisihan ini menyentuh dua pertanyaan umum mengenai bagaimana umat Islam harus menskala sistem pasar modern. Yang pertama yang harus dilakukan berapa banyak umat Islam akan dan bisa mengambil preseden-preseden keagamaan yang telah ada, terutama yang tersimpan di dalam syariah, sebagai dasar bagi reorganisasi semacam ini. Bagi banyak orang Islam dan peneliti Barat tentang Islam, tentu saja, pertanyaan ini adalah pertanyaan yang paling keras. Apakah Islam sesuai dengan bentuk-bentuk organisasi kapitalis modern, seperti yang dinyatakan oleh Max Weber? Atau, sebagaimana yang dinyatakan oleh Maxime Rodinson (1974) dan sebagian besar Muslim modernis, apakah Islam sepenuhnya sesuai dengan tatanan ekonomi modern? Alternatifnya, sebagaimana yang dinyatakan oleh beberapa Islamisis, haruskah umat Islam membuat suatu sistem ekonomi yang seluruhnya milik mereka sendiri?

Sebagaimana rekan mereka di bagian dunia Islam yang lain, sebagian besar Muslim Indonesia yang saleh menaruh komitmen terhadap ide bahwa agama mereka adalah jalan hidup yang mencakup semua. Namun, mereka tidak sepakat, kadang-kadang secara lebih serius, mengenai apakah tepatnya yang dibawa oleh keyakinan ini. Apakah itu berarti bahwa kehidupan modern dapat dengan tepat diatur melalui preseden-preseden yang diambil dari al-Qur'an, hadits dan syariah?

Atau apakah itu berarti, sebagaimana yang dinyatakan oleh kaum Muslim transformatif dan liberal, bahwa Islam harus mendorong perhatian pada martabat dan keadilan tetapi membiarkan fleksibilitas dan perubahan modern?

Hal yang menarik mengenai para pemikir Muslim di Indonesia adalah meskipun sedikit kaku menyatakan bahwa hanya bisa ada satu jawaban untuk pertanyaan-pertanyaan ini. Mayoritas menyimpulkan bahwa strategi terbaik adalah mendorong sejumlah inisiatif dan melihat mana yang terbukti paling efektif dalam peningkatan kondisi umat Islam. Meskipun beberapa pembela perbankan tanpa bunga berpikir tidak etis bahwa seorang Muslim menyetujui perbankan konvensional, tetapi banyak yang tidak berpikir seperti itu. Sebagian besar menyebutkan argumen-argumen yang lebih pragmatis dari pada transendental untuk mendukung ide perbankan Islam (Hefner 1996). Sejalan dengan itu, mayoritas besar pendukung inisiatif bank Nahdlatul Ulama atau perusahaan kerjasama dengan Tionghoa yang lain menunjukkan sikap "mari lihat apa yang berjalan" secara praktis. Semangat eksperimentasi pluralistik semacam ini sangat sesuai dengan tuntutan-tuntutan pasar yang berubah cepat.

Jika, pada jangka panjang, pertanyaan bagian apa dari kapitalisme modern yang sesuai dengan Islam terbukti secara relatif mudah dikerjakan, ada isu yang terkait di mana konsensus mungkin terbukti kurang bisa dikendalikan. Ini adalah persoalan kemampuan pasar untuk memberikan keadilan sosial dan apakah proses-proses pasar perlu dilengkapi dengan intervensi negara. Meskipun sekilas ini mungkin tampak seperti isu yang prosaik, mungkin ia lebih menentukan masa depan Indonesia.

Tak ada kelompok yang signifikan di dalam komunitas Muslim yang percaya bahwa kebijakan-kebijakan *laissez-faire* cukup untuk mengoreksi ketimpangan pasar dan meningkatkan keberuntungan-keberuntungan umat Islam; semua percaya beberapa langkah intervensi pemerintah diperlukan. Tetapi, apa saja bentuk intervensi itu merupakan persoalan

ketidaksepakatan yang intens. Sebagaimana yang diilustrasikan oleh contoh ICMI, beberapa Muslim meyakini bahwa jalan untuk meningkatkan keadaan mereka adalah melalui patronase atas-bawah. Namun, beberapa yang lain --termasuk beberapa aktivis non pemerintah di dalam ICMI-- sepakat dengan tokoh-tokoh seperti Abdurrahman Wahid, Dawam Raharjo, dan Nurcholish Madjid bahwa jika Indonesia menciptakan suatu kelas bisnis Muslim yang dinamis dan pemerintahan yang tidak otoriter, ia harus mengembangkan institusi-institusi yang, meski didukung oleh negara, akhirnya berada di luar jangkauannya.

Secara jelas ada problem politis serta ekonomis di sini. Model pembangunan ekonomi terakhir, sebuah model pembangunan ekonomi "sipil", bertentangan dengan butir kebijakan resmi di Indonesia dewasa ini. Meskipun tingkat pertumbuhan ekonomi Indonesia mengesankan, gaya organisasi politiknya yang dominan masih korporatis. Di mana organisasi-organisasi bisa beroperasi, pimpinan-pimpinannya menjadi subjek penekanan dan patronase yang kuat. Dengan sentralisasi kehidupan keorganisasian gaya ini, pemerintah Orde Baru memelihara banyak ciri-ciri Demokrasi Terpimpin Soekarno yang kejam meski membuang kebijakan-kebijakan ekonominya. Akibatnya, struktur institusional di mana kekuatan sosial mengalir, kembali ke negara. Orang yang menginginkan pengaruh publik harus memahami bahwa mereka harus berjalan melalui koridor-koridor kekuasaan negara.

Tentu saja, bahkan sebuah negara dengan aspirasi-aspirasi yang mencakup seperti Orde Baru memiliki batas-batas kekuasaannya. Betapa pun banyak komunitas Muslim dan bisnis telah tunduk pada kontrol, namun mereka telah berusaha membangun wilayah independensi yang terbatas. Dalam hal bisnis, pemerintah sejak awal telah mengakui ia harus membiarkan bisnis lebih bebas daripada di bawah Ekonomi Terpimpin Soekarno. Yang juga penting, pada tahun-tahun belakangan karena Indonesia berusaha menarik investasi asing, pemerintah harus memahami bahwa dalam kepentingan ini ia harus

melakukan regularisasi bagian-bagian ekonomi yang luas dan mengizinkan permainan investasi yang lebih bebas. Meskipun untuk momen itu gerak ke arah liberalisasi lebih lanjut dimatikan karena mengancam kepentingan-kepentingan para elite tertentu yang mendapat proteksi, tekanan-tekanan deregulasi tampak mungkin meningkat.

Di dalam komunitas Muslim sendiri, keputusan mengenai apa saja keseimbangan yang harus ditemukan di antara pemerintah, ekonomi, dan masyarakat sipil itu belum jelas. Ada gunanya mengingat bahwa, sebagaimana telah dinyatakan oleh Marshall Hodgson (1974) dan Ellis Goldberg (1993), ada tradisi sipil yang cemerlang di dalam Islam abad pertengahan, yang diteladankan di dalam karya penulis besar Ibn Taimiyyah. Seperti tradisi kontrak sosialnya Pencerahan *Scottish*, tradisi ini mengakui bahwa tanpa penjaga-penjaga yang layak, para manusia --sultan-sultan dan raja-raja serta orang-orang biasa-- cenderung pada egoisme yang berbahaya. Akibatnya, bahkan saat mereka membenarkan bahwa negara harus menganjurkan hukum Islam dan ideal-ideal kebajikan, para penulis seperti Ibn Taimiyyah menekankan suatu "pandangan hidup yang secara esensial kontraktual" (Goldberg 1993:256) di mana kepatuhan kepada negara didasarkan atas pemenuhan tanggung jawab sosial mereka. Selain itu, seperti para pemikir Pencerahan Anglo-Scottish, para penulis Muslim ini membenarkan pentingnya kepemilikan pribadi, melihat kekayaan personal sebagai penjaga kekuasaan raja yang esensial. "Hak-hak individu terhadap barang-barang mereka merupakan representasi dan contoh otonomi mereka, dan oleh karena itu, kebebasan mereka dalam masyarakat sipil" (Goldberg 1993:261). Kita mengetahui dari laporan-laporan sejarah bahwa pada abad ke-16 dan 17, preseden-preseden tak berbeda bagi politik dan ekonomi sipil muncul di kalangan Muslim Asia Tenggara. Tetapi kemekarannya akhirnya dimatikan oleh aliansi kotor kolonialisme Eropa dan absolutisme pribumi (Reid 1993).

Pemahaman mengenai potensi-potensi sipil Islam pra-modern ini terus bertentangan, tentu saja, dengan stereotipe-

stereotipe Barat tentang Islam sebagai absolut dan teokratis. Yang juga penting, bertentangan dengan klaim-klaim Islamisis radikal bahwa di dalam Islam, tidak seperti di "Barat", ada kebutuhan terhadap kesatuan total agama dan politik. Tentunya sangat susah untuk menemukan dalam tradisi Islam suatu preseden bagi pemilahan agama dan negara secermat tradisi Perancis pasca revolusi atau tradisi wacana sekularis ekstrem Amerika Serikat sekarang. Tetapi di dalam tradisi Islam yang memperingatkan akan bahaya pemujaan para penguasa, yang dikatakan mengacaukan semangat hukum dengan para penjaga hukum yang ditunjuk sendiri (Al Azmeh 1993:12; bandingkan dengan Eickelman dan Piscatori 1996:155-164).

Apakah sejarah itu relevan dengan problem pasar dan keadilan bagi umat Islam Indonesia? Pembatasan-pembatasan Orde Baru terhadap organisasi sipil memiliki efek yang tidak menguntungkan, yaitu menguatnya keyakinan di kalangan orang-orang bahwa satu-satunya jalan untuk mendukung perubahan ekonomi yang efektif adalah melalui intervensi atas-bawah, yang patronal. Secara historis, umat Islam Indonesia tak lebih cenderung pada visi korporatis dari pada orang-orang lain di arena politik. Memang, dalam banyak hal, mereka juga sangat kurang. Bagaimana pun mereka adalah orang-orang yang mempertahankan tradisi sekolah-sekolah, masjid-masjid, dan asosiasi-asosiasi kesejahteraan yang independen bukan hanya sepanjang masa Orde Baru, tetapi selama degradasi masa kolonial.

Namun, ketika semua politik dipaksa ke pusat, ketika negara menekan organisasi-organisasi yang menunjukkan banyak independensi, suatu preseden ditetapkan dan dibangun norma-norma. Bahaya dari hal ini bagi Indonesia secara menyeluruh adalah kecenderungan menekan otonomi sipil ini mungkin menyisakan warga dengan sedikit pilihan tetapi bermain dengan apa yang tampak menjadi aturan main dan melihat akhirnya ke arah mana tujuan semua inisiatif publik berfusi dengan siapa pun yang berkuasa. Bahaya hal ini bagi

umat Islam Indonesia, khususnya, akan mengurangi apa yang tersisa dari anugerah kewirausahaan yang pernah diperhitungkan dan memperkuat keyakinan yang salah bahwa organisasi ekonomi yang efektif bisa diciptakan dari atas.

Di dalam ekonomi modern, di mana bahkan pasar-pasar yang paling bebas bergantung pada sejumlah besar layanan yang ditawarkan negara, pemerintah *itu* penting (bandingkan dengan Evans 1992). Namun, baik di Indonesia, Taiwan, Singapura, atau Thailand, keberhasilan ekonomi juga bergantung pada organisasi-organisasi berdasarkan keluarga --dan komunitas-- untuk sosialisasi keahlian, koordinasi buruh, akumulasi modal dan pembangunan kepercayaan. Kecuali program-program negara bekerja sama *dengan,* bukan berlawanan dengan inisiatif-inisiatif di dalam masyarakat sipil, usaha-usaha pemerintah untuk membantu umat Islam tidak mungkin mendapatkan pengaruh yang besar. Karena Indonesia bergerak ke masa pasca Suharto, keyakinan bahwa semua harus dikoordinasi oleh negara korporatis mungkin menjadi rintangan yang lebih besar bagi dinamisme ekonomi umat Islam, di samping kurangnya keterampilan berwirausaha.

Masyarakat Sipil: Kemungkinan Kultural Suatu Ideal Modern

Beberapa persoalan secara jelas lebih menarik perhatian abad kita daripada bagaimana memfasilitasi interaksi sipil yang bebas dan demokratis di kalangan warga masyarakat yang plural. Pada tahun-tahun terakhir, pentingnya tantangan ini muncul secara global. Pada akhir 1980-an dan awal 1990-an, kita menyaksikan suatu transformasi politik internasional yang lebih fundamental daripada yang terjadi sejak akhir Perang Dunia Kedua. Keruntuhan komunisme Eropa, bubarnya Uni Soviet, program-program restrukturisasi ekonomi yang berkembang luas, dan usaha-usaha untuk menjunjung hak-hak asasi manusia dan aturan-aturan hukum di seluruh dunia—semua perkembangan ini dan perkembangan lain, awalnya tampak menggembar-gemborkan suatu era demokratis yang baru dan cemerlang di dalam politik global.

Namun, kejadian-kejadian yang sama ini dengan cepat membangkitkan perdebatan-perdebatan sengit mengenai institusi-institusi yang diperlukan untuk merealisasikan

aspirasi-aspirasi demokratis dan prospek bagi institusionalisasi semacam ini dalam latar belakang budaya yang berbeda. Beberapa analis Barat menanggapi dengan optimisme yang tak beralasan terhadap kedua isu tersebut. Khususnya setelah berakhirnya perang dingin terdengar bahwa dunia telah melampaui perjuangan-perjuangan ideologis penting abad ini, dan sebagaimana dikatakan oleh Francis Fukuyama, sampai pada "titik akhir evolusi ideologis manusia dan universalisasi demokrasi liberal Barat sebagai bentuk akhir pemerintahan manusia". "Akhir sejarah" ini dipandang sebagai sesuatu yang sangat menentukan karena dari titik ini, semua diskusi politik yang serius akan mengambil tempat di dalam horison kultural demokrasi liberal. Namun, para peneliti lain menanggapi tatanan dunia yang muncul dengan menolak buih universalis semacam ini. Karena suara-suara pro-demokrasi di negara mereka semakin mengeras, para pemimpin otoriter di Asia Timur, Afrika, dan Timur Tengah menyatakan bahwa demokrasi dan masyarakat sipil adalah bagian dari sebuah kultur politik yang berdasarkan nilai-nilai Barat itu dan, oleh karena itu, tidak sesuai dengan nilai-nilai mereka sendiri. Lebih mengherankan, beberapa penasihat kebijakan Barat yang berkedudukan baik tampak mencapai kesimpulan yang sama. Dalam sebuah artikel yang terkenal ("The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs*, Summer 1993), Samuel Huntington meramalkan suatu masa kekacauan internasional di mana dasar-dasar konflik bukan lagi ideologi atau ekonomi tetapi "peradaban". Di samping ketidakmasukakalan empiriknya, hal luar biasa dari kata-kata Huntington adalah bahwa kata-kata itu mengungkapkan betapa banyak sebenarnya *triumphalism* yang keras dari era pasca Perang Dingin telah memberi jalan bagi tumbuhnya keraguan terhadap kemungkinan demokrasi berlaku secara umum.

Kegelisahan pahit-manis ini tak terbatas pada komentar-komentar mengenai masyarakat bekas komunis atau non-Barat. Pada tahun-tahun yang sama, sejumlah penulis mulai menyuarakan keprihatinan terhadap kesehatan demokrasi Barat. Meminjam ungkapan dari teoretisi politik Amerika Jean

Elshtain, ada banyak perbincangan mengenai "kehampaan yang mendalam" dalam kehidupan publik, "semacam evakuasi ruang-ruang umum". Pernyataan-pernyataan tentang keprihatinan serupa tentu saja memiliki tempat yang lazim dalam politik Barat sejak 1960-an. Namun, ratapan barunya berbeda, di mana dia didengar di seluruh spektrum ideologi, dari konservatif sederhana sampai *avant-garde* liberal kiri.

Kegelisahan kultural ini ditingkatkan oleh sejumlah perubahan yang sangat nyata. Di Eropa Barat, imigrasi dan transformasi bangsa-bangsa ke dalam masyarakat multietnik membangkitkan perdebatan-perdebatan yang hangat mengenai lingkup pluralisme budaya yang sebanding dengan tradisi-tradisi bangsa dan kewarganegaraan yang diterima. Perdebatan yang sama mengenai bangsa dan imigrasi terjadi di Amerika Serikat, yang mendapati dirinya penuh dengan gelombang imigran yang hanya berada di belakang "imigrasi besar" yang mentransformasikan masyarakat Amerika antara 1890 dan 1910. Perdebatan orang Amerika dengan cepat menjadi bagian dari perang budaya yang lebih luas mengenai hak-hak aborsi, peribadatan di sekolah, tindakan afirmatif, dan, yang paling umum, politik identitas dari minoritas-minoritas etnik serta gaya hidup.

Dipengaruhi ini dan pengaruh lain, pandangan para pembuat kebijakan masa depan demokrasi dengan cepat berubah dari keyakinan yang pasti ke ketidakpastian yang goyah. Namun, yang menarik, krisis kepercayaan ini memiliki efek yang secara khusus positif bagi studi-studi empirik mengenai demokrasi. Sementara selama 1970-an dan 1980-an teori politik didominasi oleh perdebatan-perdebatan tanpa konteks mengenai prinsip-prinsip filosofis, teori demokrasi sekarang beralih lebih sosiologis atau antropologis. Ada peningkatan kesadaran terhadap alam multikultur dunia kontemporer, dan perlunya memperhatikan pluralisme ini ketika mempertimbangkan prospek demokrasi. Ada ekspansi kepentingan yang berhubungan dalam beberapa macam budaya dan organisasi yang, mengadaptasi ungkapan dari ilmuwan politik Harvard, Ro-

bert Putnam, "membuat demokrasi berlangsung". Kondisi-kondisi sosial dan budaya macam apakah yang mendorong partisipasi demokratis dan toleransi sipil? Apakah demokrasi Barat benar-benar terancam oleh kecenderungan kembar separatisme budaya dan menurunnya kesetiaan sipil? Perhatian yang ditarik oleh pertanyaan-pertanyan ini menunjukkan bahwa, bagi banyak peneliti politik, kondisi-kondisi sosial yang memungkinkan demokrasi menjadi tuntutan hari itu.

Syarat-syarat Kemungkinan Modern

Mungkin tak ada ungkapan yang bisa menggambarkan dengan lebih jelas dalam literatur mengenai prasyarat-prasyarat sosial bagi pluralisme dan demokrasi ini daripada "masyarakat sipil". Meskipun para penulis berbeda mengenai seluk-beluknya, kebanyakan sepakat menggambarkan masyarakat sipil sebagai arena pertemanan, klub, gereja, asosiasi bisnis, perserikatan, dan asosiasi-asosiasi sukarela lain yang menengahi bidang kehidupan sosial yang luas antara rumah tangga dan negara. Lingkup asosiasi ini dipandang sebagai tempat para warga mempelajari kebiasaan-kebiasaan perkumpulan bebas, dialog, dan inisiatif sosial. Konon bila diatur secara tepat, masyarakat sipil juga dapat membantu memunculkan keseimbangan yang sulit antara kepentingan-kepentingan pribadi dan kepentingan publik yang vital bagi demokrasi yang bersemangat.

Dikarakterisasikan dengan gaya yang begitu permulaan, sulit memahami mengapa masyarakat sipil tampak baru bagi sangat banyak orang. Pendek kata, ide tersebut menunjukkan lebih sedikit otot-otot yang analisis daripada refleksi-refleksi yang lama akrab dari sang peneliti Perancis tentang masyarakat Amerika abad ke-19, Alexis de Tocqueville. Menggambarkan ide-ide yang awalnya dikembangkan oleh Montesquieu, de Tocqueville juga mempertimbangkan hubungan-hubungan perantara sebagai unsur vital bagi suatu demokrasi yang sehat. Di dalam bukunya *Democracy in America,* ia mengamati bahwa orang-orang Amerika telah "membawa pada kesempurnaan

tertinggi" kebiasaan demokratis mengejar sasaran-sasaran bersama dan independen dari pemerintah pusat. Tocqueville meletakkan penekanan khusus pada peran pemerintahan kota kecil dan gereja-gereja dalam pencapaian ini. Institusi-institusi lokal ini, katanya, menarik orang-orang Amerika dari urusan-urusan pribadi mereka ke dalam proyek-proyek publik di mana mereka mempelajari kebiasaan-kebiasaan penting yang kondusif bagi pemahaman kebajikan sipil.

Kenyataan bahwa kata-kata Tocqueville mengenai masyarakat sipil itu tidak betul-betul baru, tidaklah menahan orang-orang yang antusias dengan ide tersebut dari memberikan laporan-laporan yang sesak mengenai kekuatan-kekuatannya yang semakin baik. Suatu masyarakat sipil yang sehat, kata kaum demokrat liberal, dapat mengimbangi kekuatan politik negara dan memoderatkan nafsu para penguasa. Para filosof politik republikan memandang masyarakat sipil sebagai tempat di mana warga negara mempelajari kebiasaan partisipasi dan toleransi yang demokratis. Bagi libertarian pasar, asosiasi-asosiasi sipil tampaknya menawarkan suatu mekanisme bagi penyampaian layanan-layanan sosial tanpa menjebak warga negara di dalam ketergantungan kesejahteraan terhadap negara. Akhirnya, bagi para penulis kiri pasca-marxis, masyarakat sipil dianggap sebagai jalan menuju demokrasi yang lebih luas dan lebih dalam. Setelah segala pertimbangan, menurut kelompok pemikiran yang beragam dengan mana ia diasosiasikan, masyarakat sipil diberi atribut kekuasaan untuk menciptakan kekuatan-kekuatan penyeimbang, mengeliminasi anomi, melepaskan jerat perusahaan bisnis, memperkuat keluarga, meradikalisasi demokrasi, mengurangi kehamilan remaja, dan menanamkan kebajikan republikan.

Jarang begitu berat, sebuah muatan analitik diikat di belakang kekejaman konseptual yang begitu kecil. Kegunaan-kegunaan berbeda yang menetapkan ide masyarakat sipil membuat suatu penilaian yang sejuk menjadi sulit. Namun, sembari menunjukkan bahwa konsep tersebut memiliki kelicinan tertentu, riset mutakhir menunjukkan bahwa ide

masyarakat sipil dapat diberi presisi sosiologis dan merupakan unsur penting dalam usaha untuk memahami syarat-syarat bagi kemungkinan demokrasi modern. Namun, untuk merealisasikan janjinya konsep itu harus diberi tambatan sosiologis dan lintas-budaya yang lebih kokoh. Sangat banyak tulisan teoretis mengenai masyarakat sipil yang lebih memperhatikan peringkasan perdebatan teknis di antara para filosof profesional daripada menunjukkan bahwa ide-ide itu menginformasikan praktek politik yang nyata. Kebanyakan perdebatan mengenai masyarakat sipil dilakukan di dalam kerangka filosofis dari sumber yang khas Eropa tanpa berusaha mempertanyakan seberapa banyak kerangka yang dapat ditransfer ke masyarakat-masyarakat non-Barat --atau bahkan apakah kerangka semacam ini adil bagi keragaman politik Barat. Suatu pendekatan sosiologis terhadap masyarakat sipil mungkin sangat kurang *stratosferik* di dalam pretensi-pretensi filosofisnya, tetapi lebih realistik secara sosial di dalam wawasan-wawasannya.

Riset mutakhir mengenai organisasi sipil dan demokrasi menawarkan kepada kita lima pelajaran mengenai makna yang dapat digeneralisasi. Pada suatu saat ketika persoalan kemungkinan lintas-budaya demokrasi secara luas diperdebatkan, pelajaran-pelajaran itu menyoroti keganjilan-keganjilan pengalaman Barat dan prospek bagi penyebaran ideal-ideal demokrasi di luar dunia Barat.

Sivilitas dan Organisasi-Diri

Sejak gerakan awalnya di Yunani dan Romawi kuno, teori politik Barat telah berkembang seolah-olah komunitas-komunitas tempat ia diterapkan merupakan entitas-entitas yang secara kultural homogen dengan batas-batas yang secara kokoh disepakati. Meskipun Yunani dan Romawi kuno berkembang dari republik-republik sederhana menjadi imperium-imperium multikultur, teori-teori politik mereka tetap didasarkan pada pandangan komunitas-komunitas yang berhubungan erat yang berbagi bahasa, budaya dan agama. Yang mengherankan, bias homogenisasi ini dipertahankan di

dalam teori liberal yang muncul di Barat pada abad ke-18 dan 19. Sebagaimana telah dicatat oleh Michael Walzer, para penulis liberal "cukup siap mengakui pluralitas kepentingan", tetapi mereka "secara mencolok tidak siap terhadap pluralitas budaya. Satu masyarakat membuat satu negara".

Dalam merefleksikan prospek-prospek sivilitas dan demokrasi, ada gunanya mengingatkan diri kita bahwa pluralitas sama sekali bukan merupakan problem yang khas modern. Meskipun stereotipe-stereotipe masyarakat tradisional Durkheim menyatakan sebaliknya, masyarakat di mana orang-orang dari berbagai latar belakang agama, etnis, bahasa, dan ras hidup di dalam suatu tatanan politik tunggal telah ada setidaknya sejak masa lampau. Yang lebih baru, seperti negara Mughal India, Imperium Ottoman, Asante Afrika Barat, dan Majapahit Jawa semuanya menggabungkan sejumlah orang dan budaya yang berbeda, dan melibatkan makrokosmos sosial dan ekonomi yang meluas jauh di luar batas-batas mereka. Meskipun sering ditegakkan melalui penaklukan dan dominasi, kebanyakan masyarakat plural ini kemudian mengembangkan tatanan yang lebih tenang untuk mengakomodasi berbagai kelompok yang mencakup keseluruhannya. Meskipun tatanan-tatanan tersebut persisnya berbeda, kebanyakan interaksi terorganisir lintas pembelahan sosial melalui kategorisasi-kategorisasi dan hierarki-hierarki yang memisahkan populasi ke dalam kelompok-kelompok sosial besar yang ditentukan berdasarkan agama, etnisitas, suku, gender, kasta, dan penanda-penanda askriptif yang lain. Kategori-kategori ini kemudian menjadi dasar untuk memberi orang-orang hak-hak partisipasi yang berbeda di dalam tatanan politik. Meminjam satu imaji dari John Hall, integrasi politik pra-modern biasanya diorganisir di sekitar sivilitas "sangkar-sangkar sosial". Baru-baru ini antropolog F. G. Bailey telah mengingatkan kita (dalam bukunya *The Civility of Indifference*, Cornell 1996) bahwa interaksi selintas pembelahan sosial juga difasilitasi melalui "sivilitas pengabaian"; kelompok-kelompok sosial semakin diabaikan semakin tersangkar. Namun dalam kasus lain,

negara-negara pra-modern biasanya didasarkan atas keseimbangan strategis pemisahan dan ketidaksetaraan.

Dengan gereja Kristen, warisan hukum Romawi dan politik kerajaan serta *manor*-nya, Eropa pra-modern sangat tidak pluralistik ketimbang kebanyakan sejawatnya di Asia, Afrika Barat, dan Timur Tengah. Selain itu, homogenitas relatif tersebut tidak sekadar konsekuensi dari keadaan alam, tetapi merefleksikan sejarah penindasan penuh kekerasan lantaran perbedaan agama, etnis, dan budaya. Bersama dengan kampanye anti sihirnya, pembunuhan massal terhadap para tukang sihir dan sikap tidak akomodatif yang kronis terhadap orang Islam dan Yahudi, Eropa pra-modern tidak bisa mengklaim kemampuan khusus dalam menyelesaikan persoalan pluralisme. Namun, jika generalisasi ini benar bagi masa pra-modern, hal yang sama tidak bisa langsung saja dikatakan untuk semua eksperimen Eropa mutakhir dalam hal sivilitas. Pada zaman modern awal, beberapa wilayah Eropa Barat berusaha mengembangkan bentuk-bentuk kohesi politik yang baru dan sangat berbeda. Khususnya pada masa setelah Pencerahan Eropa, telah dilakukan usaha-usaha untuk mendukung ideal-ideal menuju sebuah wilayah umum dan kewarganegaraan universal, yang didasarkan pada tiga nilai, kebebasan, kesetaraan dan toleransi.

Namun sayang, sejarah menunjukkan secara jelas bahwa eksperimen-eksperimen dalam sivilitas demokratis ini tak mampu memperluas hak-hak partisipasi bagi segala macam orang, yang meliputi yang paling terkenal, kaum perempuan, orang-orang miskin, dan minoritas ras dan etnis. Kepentingan-kepentingan lain bersaing dengan ideal-ideal umum (civic) untuk menstrukturkan politik dengan cara-cara yang kadang-kadang bertentangan. Namun, meskipun ada kelemahan-kelemahan ini, kenyataannya tetap bahwa usaha untuk mengiringi hak-hak partisipasi demokratis dengan toleransi dan kesetaraan menampilkan formula bagi integrasi politik dan merupakan dasar nilai-nilai yang kita kenal sebagai s*ivilitas demokratis* yang secara historis belum pernah ada sebelumnya.

Memang sekalipun prinsip-prinsipnya mungkin dilanggar

atau diabaikan, sivilitas demokratis bukanlah sebuah ilusi ideologis atau semata-mata instrumen kontrol yang hegemonik. Sebaliknya ia merupakan ide yang berarti dalam sejarah modern, dan sangat berarti. Para teoretisi politik posmodern dan Foucaultian melakukan perbuatan yang sangat merugikan bagi perjuangan demokrasi ketika mereka menyatakan bahwa politik modern lebih sedikit melibatkan campur tangan negara dan "wacana" hegemonik yang pernah lebih besar ke dalam kehidupan publik dan pribadi kita. Barat modern telah menyaksikan perjuangan yang berulang-ulang dan berani untuk memperluas hak-hak partisipasi politik bagi kelompok-kelompok sosial yang sebelumnya ditiadakan. Yang lebih hebat lagi, pada abad ini ideal-ideal demokrasi sipil telah menyebar ke seluruh dunia dengan kecepatan dan intensitas yang menandainya sebagai salah satu di antara "globalisasi" paling penting zaman kita. Sementara seabad yang lalu ideal-ideal sipil itu asing bagi kebanyakan budaya politik dunia, sekarang ide-ide yang setidaknya mempunyai kemiripan dengan ide-ide sivilitas demokratis memiliki pendukung di hampir setiap sudut bumi ini. Kemudian inilah suatu perkembangan yang sama mentransformasikan dunia seperti kemunculan kapitalisme dan nasionalisme modern, namun secara mengejutkan tidak kita pegang secara lengkap.

Dalam usaha untuk menjelaskan mudahnya penyebaran ideal-ideal demokrasi, beberapa sarjana menempatkan penekanan khusus pada genealogi Baratnya. Beberapa di antara mereka bahkan menyatakan bahwa ideal-ideal sipil dan demokrasi hanya dapat direalisasikan di dalam latar belakang budaya Barat. Namun, penilaian mengenai kemungkinan lintas-budaya terhadap demokrasi ini mungkin terlalu pesimistik terhadap dunia non-Barat dan terlalu melebih-lebihkan Barat. Identifikasi ideal-ideal sipil sebagai "Barat", terutama sekali, memiliki risiko melupakan kenyataan bahwa nilai-nilai demokratis dan egalitarian sampai saat ini bukan hanya nilai-nilai yang menggambarkan budaya Barat, dan tak lama berlalu jauh dari aman. Yang juga sama-sama serius, pendekatan

kulturalis terhadap politik semacam itu melupakan suatu pelajaran dasar dari sosiologi pengetahuan, yakni bahwa meskipun ide-ide bermula di dalam pikiran individu-individu, institusionalisasinya di dalam kehidupan publik tergantung pada "ekonomi politik makna" yang lebih luas. Walaupun beberapa ide diperkuat secara umum, sementara yang lain ditekan. Maka, untuk memahami syarat-syarat kemungkinan demokrasi kita perlu memperhatikan interaksi struktur budaya dan sosial yang awalnya memfasilitasi institusionalisasi ide-ide demokrasi semacam ini saja. Setelah melakukan ini, kemudian kita dapat mempertanyakan apakah dinamika-dinamika struktur dan budaya yang serupa tidak mungkin muncul di beberapa bagian dunia non-Barat masa kini.

Di dalam beberapa esai mutakhir, John Hall telah memperbincangkan pertanyaan-pertanyaan ini. Dia menunjukkan bahwa, di Eropa Barat, perkembangan *budaya* sivilitas demokratis tergantung pada munculnya berbagai *struktur* masyarakat sipil sebelumnya. Berdasarkan karya Max Weber dan Ernest Gellner, buku karya Hall *Power and Liberties: the Causes and Consequences of Rise of the West* (California, 1985) mencatat bahwa sejak awal beberapa keadaan mempengaruhi Eropa Barat ke arah suatu pola "organisasi diri masyarakat", dengan mana sebagian besar penduduk Eropa mengatur urusan-urusan mereka bebas dari campur tangan negara. Organisasi diri (*self-organization*) ini dalam contoh awalnya difasilitasi oleh suatu struktur imperium pan-Eropa setelah kekaisaran Romawi. Peta politik yang mengakibatkan "plurisentris" sebagaimana digambarkan oleh Hall sebagian melupakan fragmentasi ekologis benua Eropa yang membuat kontrol efektif atas wilayah-wilayah Eropa yang terpencar menjadi sulit. Tetapi juga berhubungan dengan kekuatan militer dan administratif sistem-sistem negara lokal yang masih bertahan setelah kekaisaran Romawi. Bertentangan dengan pola imperium Cina yang pernah berdiri, negara-negara regional Eropa terbukti mampu mempertahankan orang-orang yang memimpikan berdirinya kembali suatu imperium.

Eropa Barat menikmati keuntungan-keuntungan lain dalam hal organisasi-diri masyarakat. Hall mencatat bahwa tidak seperti negara-negara Islam klasik (walaupun gambaran ini juga bisa dipertanyakan, dan pasti tidak relevan untuk negara Muslim pra-modern di Nusantara), Kristen Barat menginstitusionalisasi pemisahan antara kekuasaan ideologi dan politik, dan pemisahan ini menyebarkan kekuasaan keluar bahkan lebih jauh dari negara. Gereja secara mendalam terlibat dalam urusan-urusan publik dan politik. Norma-norma Kristen memfasilitasi kebenaran dan kolaborasi di seluruh wilayah Eropa Barat, dan wakil-wakil Gereja menyediakan layanan-layanan hukum vital bagi para pedagang dan raja. Namun, sementara Byzantium menyaksikan sejumlah pakta *caesaropapist*, Gereja Barat menyimpulkan bahwa kepentingan-kepentingannya dapat dikedepankan lebih baik melalui suatu kolaborasi strategis dengan banyak negara lokal lebih daripada melalui kesatuan institusional penuh dengan satu negara. Dengan demikian, usaha-usaha gereja untuk mempertahankan kepentingan-kepentingannya sendiri berfungsi membatasi kekuasaan negara-negara sekular.

Preseden lain bagi organisasi sipil Eropa Barat adalah kenyataan bahwa, pada periode pertengahan akhir, ketika raja-raja melakukan sentralisasi kekuasaan yang lebih besar, mereka menghadapi kekuatan-kekuatan *countervailing* yang sangat kuat. Gereja dan raja-raja feodal menikmati hak-hak yang luas atas kekayaan dan pengaruh. Kedua kelompok ini enggan melepaskan hak-hak istimewa itu. Selain itu, di beberapa bagian Eropa pertengahan akhir, pertumbuhan perdagangan dan kota-kota menciptakan pusat-pusat urban yang sehat dan memiliki independensi dan inisiatif yang luar biasa. Berhadapan dengan para *burgher* (orang kota) yang tegas dan petani yang gelisah, para raja di Eropa Timur dan Tengah membangun aliansi kotor dengan aristokrasi feodal, mempertahankan perbudakan *manor* dan menghancurkan dinamisme kota-kota. Namun di Eropa Barat Laut persaingan di kalangan para penguasa pusat membuat beberapa raja berkesimpulan bahwa

mereka sangat bisa meningkatkan kekuasaan mereka dengan menjauhkan diri mereka dari tuan tanah dan memberi para pedagang dan kota-kota suatu tingkat kebebasan. Karena bila mereka menjadi makmur, kota-kota tersebut memberi negara pendapatan-pendapatan baru dan keuntungan yang berarti atas musuh-musuh mereka. Formula selanjutnya --kekuasaan raja yang meningkat melalui kebebasan urban dan inisitaif ekonomi--juga berfungsi memperkuat kecenderungan legal masyarakat Eropa Barat.

Para skeptis mungkin benar ketika berpendapat bahwa sosiologi historis ini menampilkan suatu selektivitas yang menyesatkan di dalam susunan fakta-faktanya. Contohnya, beberapa orang mungkin heran, bagaimana model ini akan bertanggung jawab atas penyiksaan orang Eropa terhadap kaum Yahudi atau (di Spanyol dan Eropa Timur) masyarakat Muslim, pertumpahan darah antara kaum Protestan dan Katolik, konflik kelas abad ke-19, dan perang bangsa dan ras abad ke-20. Hall menjawab kritik-kritik ini dengan menyatakan bahwa masyarakat sipil di Eropa tidak pernah segalanya atau tidak ada sama sekali, tetapi secara terus-menerus meningkat. Dia mencatat, contohnya, masyarakat sipil memperoleh "kesadaran diri" di dalam perang yang pahit melawan "dorongan-dorongan penyatuan politik-agama" sebagai buntut dari Reformasi. Berhadapan dengan perjuangan-perjuangan kelas yang sengit dan perang-perang kaum nasionalis, masyarakat sipil di Eropa secara efektif runtuh pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Keruntuhan itu terjadi sebagian, menurut Hall, karena para elite penguasa enggan memperhatikan angin perubahan dan membiarkan masuknya kelas-kelas rakyat ke panggung nasional. Maka, keruntuhan itu lebih merupakan kesalahan elite bersama-sama daripada kegagalan sistem Eropa sebagai suatu keseluruhan, yang sebaliknya menikmati kebebasan sipil yang luas.

Seseorang mungkin menyatakan suatu pembacaan yang agak kurang menyenangkan mengenai bukti sejarah yang sama ini, namun itu menguntungkan karena membawa kita

lebih dekat pada pemahaman mengenai apa yang diperlukan bagi demokratisasi di seluruh penjuru dunia sekarang kini. Sejarah menunjukkan bahwa kualitas organisasi-diri (*self-organization*) warga benar-benar memiliki akar sejarah yang dalam di beberapa bagian Eropa Barat. Namun, bahkan pada akhir abad ke-20, modal sosial ini tidak memadai untuk menstabilisasi politik Eropa ke dalam pola kebebasan, toleransi, dan partisipasi sosial yang abadi. Organisasi sipil ada, tetapi sivilitas demokratis yang penuh tidak ada.

Organisasi negara multi-kutub yang memfasilitasi perdagangan urban dan Reformasi Protestan, harus diingat, juga memungkinkan perang-perang agama Eropa yang tak terselesaikan selama beberapa dekade. Pada titik ini, rekaman Eropa lebih miskin dibandingkan dengan Cina kekaisaran, yang menunjukkan suatu kemampuan yang lebih baik untuk mendomestikasikan perbedaan agama. Belakangan, frakturasi struktural Eropa memfasilitasi pertumbuhan kolonialisme dan etnonasionalisme yang secara eksplosif kompetitif, yang berpuncak pada sebuah perang, saat salah satu masyarakat dunia yang paling makmur menghancurkan seluruh segmen populasi Eropa. Tampaknya organisasi diri dan multipolaritas Eropa menjamin suatu tingkat kebebasan yang penting bagi sebagian orang, tetapi juga menciptakan lahan subur bagi permusuhan imperium dan nasional, dengan konsekuensi-konsekuensi yang jelas tidak sipil di dalam dan luar negeri. Dipandang dari perspektif ini, Eropa Barat hanya mencapai sivilitas terbatas atau *segmenter* saja, bukan sivilitas yang secara seragam demokratis.

Oleh karena itu, sejarah Eropa modern memberikan pelajaran awal dan sebagian besar memperingatkan mengenai demokrasi dan sivilitas. Penyebaran kekuasaan dan penyeimbangan kekuatan yang berkaitan dengan organisasi diri benar-benar memberikan dukungan penting bagi sivilitas dan partisipasi. Namun, pada dirinya sendiri, kondisi-kondisi struktural ini sering menciptakan tidak lebih dari kebebasan-kebebasan segmenter, suatu kondisi politik yang dinikmati oleh hanya

sebagian penduduk saja. Pencapaian kesetaraan warga negara yang lebih luas membutuhkan setidaknya dua hal lain: penaikan nilai-nilai umum ke dalam satu jenis kondisi tertentu, dan budaya sipil yang berbasis luas. Meski secara mendalam bergantung padanya, dua pengaruh ini tidak dapat tereduksi pada organisasi-diri masyarakat, tetapi memiliki integritas politik dan sosiologis yang benar-benar miliknya sendiri.

Masyarakat Sipil Melawan Negara?

Dari perspektif sejarah, popularitas mutakhir ide masyarakat sipil dalam politik dan akademi merupakan suatu persoalan ironi yang tidak kecil. Setelah mendapat banyak perhatian selama pencerahan Eropa, ungkapan itu telah lama berhenti menghidupkan imajinasi tokoh-tokoh politik dunia nyata, dan sampai tahun-tahun pertama abad ini ungkapan tersebut dibuang ke rak-rak berdebu akademi Barat. Atau juga tampak sampai revolusi 1989-1991 menyingkirkan partai-partai komunis *otoriter-birokratis* dari kekuasaan di seluruh Eropa Timur. Menyusul keruntuhan komunis, muncul satu generasi orang-orang Eropa Timur yang sedikit lebih yakin bahwa mereka menginginkan kemakmuran, tidak menyukai komunisme, dan yakin bahwa kedua tujuan itu bisa dicapai secara baik dengan mendukung entitas aneh yang disebut masyarakat sipil.

Ide masyarakat sipil mula-mula muncul di wilayah Eropa Timur beberapa tahun sebelum revolusi 1989. Para pendukung paling awalnya meliputi para penyair, pendeta, akademisi dan pemimpin buruh yang terlibat dalam perjuangan melawan, meminjam ungkapan dari teoretisi politik John Keane, "negara-perintah" (*command states*) yang mendominasi wilayah ini. Di antara kelompok beragama ini, hanya para akademisi, yang tertarik pada genealogi 'kebuku-bukuan' ide tersebut. Yang menarik bagi orang awam adalah janji ungkapan itu mengenai sesuatu yang mereka rasa telah lama hilang. Masyarakat sipil membangkitkan imaji-imaji kebebasan berbicara dan berserikat tanpa ketakutan. Dia menyulap imaji-imaji tentang kehidupan publik di mana kata-kata dan tindakan warga negara biasa

seharusnya diakui oleh negara. Pendeknya, ia berbicara pada kehampaan yang menyakitkan dalam kehidupan orang-orang Eropa Timur.

Ada ironi pahit-manis bagi pegangan orang-orang Eropa Timur terhadap ideal masyarakat sipil. Kebanyakan pendukung konsep itu pertama kali menjumpai ungkapan tersebut di kalangan kelas-kelas yang diberi mandat negara di dalam Marxisme. Marx *memang* banyak bicara tentang masyarakat sipil. Dia mencirikannya sebagai wilayah pribadi, kepuasan borjuis. Di dalam tulisan Jerman abad ke-18, *burgerliche Gesselschaft* memiliki konotasi yang ambigu, memadukan makna warga negara dan borjuis, partisipan politik dan pelaku ekonomi yang memiliki kepentingan pribadi sendiri. Dalam komentarnya mengenai masyarakat sipil, Marx menggeser bobot konseptual ungkapan tersebut dari konotasi kewarganegaraan partisipatorisnya ke arah konotasi ekonomisme dan kepentingan-diri. Di mata Marx, privasi masyarakat sipil berada di atas segala privasi kepentingan diri yang terbatas; kebebasannya adalah kebebasan untuk beberapa orang yang didasarkan atas eksklusi banyak orang.

Lantaran gejala dalamnya rasa ketidakpuasan merekalah sehingga begitu banyak orang Eropa Timur yang menolak norma-norma resmi dan mendengarkan masyarakat sipil sebagai suatu ideal positif. Ideal itu dengan tangkas menghajar pretensi rezim-rezim Eropa Timur. Ini adalah negara-negara, yang terutama, menegaskan hak kelompok garda depan dan dengan demikian negara itu harus memerintah masyarakat. Otoritas mereka adalah otoritas penolakan: penolakan terhadap perbedaan hukum dan politik antara negara dan masyarakat sipil; hak-hak berserikat dan bersuara bebas; inisiatif ekonomi yang lain dari yang ada di bawah kontrol partai; dan nilai-nilai publik yang lain dari nilai-nilai yang dimonopoli oleh negara. Pada saat keruntuhan komunisme, tentu saja, banyak juru bicara rezim yang tidak lagi mempercayai peran garda depan partai dan negara mobilisasional. Tetapi prinsip negara partai tetap ada, dan, dengan mudah, dapat disebarkan di

mana pun kekuatan-kekuatan masyarakat mengancam hegemoni negara.

Berhadapan dengan pretensi negara seperti itu, tidak mengherankan beberapa aktivis Eropa Timur mengartikulasikan keinginan mereka akan masyarakat sipil dalam term-term anti negara bahkan anti politik. Pada saat mereka berbicara seolah-olah tuntutan masyarakat sipil bukan hanya pembongkaran negara totaliter, tetapi penghapusan politik itu sendiri. Ketertarikan terhadap ideal privatis naif semacam itu tentu saja tidak khas Eropa Timur. Seperti pertama kali dinyatakan Tocqueville, ia gambaran imajinasi populis yang sebentar-sebentar ada, antara lain di Amerika Serikat.

Tetapi kejadian-kejadian di Eropa pasca komunis hanya menunjukkan mengapa dorongan anti politik ini pada akhirnya menjadi begitu antitesis terhadap kesusilaan dan kebebasan yang dituntut oleh ideal-ideal sipil. Di seluruh Eropa Timur, kesatuan yang pernah dinikmati oleh komunitas pembangkang (*dissident*), pada era pasca komunis memberi jalan bagi gemuruhnya suara-suara. Perselisihan mengenai program-program negara menghadapkan kaum sekular melawan kaum agama, kaum libertarian melawan sosial demokrat kesejahteraan, kaum anti komunis yang berapi-api melawan kaum konstitusionalis yang hati-hati, dan di mana-mana tampak, orang-orang dalam pembuat perjanjian melawan para pembaharu demokratis. Di negara-negara seperti bekas Yugoslavia, para pemimpin mengubah slogan-slogan etnonasionalis melawan musuh-musuh mereka, menghancurkan tata susila sosial yang telah lama dirindukan para warga negara. Sivilitas pasca komunis terbukti lebih sulit dipahami daripada yang dibayangkan banyak orang.

Di sini ada pelajaran penting kedua mengenai masyarakat sipil dan negara. Betapapun besar godaan untuk melarikan diri publik kepada kesenangan-kesenangan pribadi, kebebasan sipil sangat tergantung pada negara sipil (*civil state*). Dalam pengertian ini, dan bertentangan dengan karakterisasi-karakterisasi yang sloganistik, tak ada oposisi *zero-sum* antara

masyarakat sipil dan negara. Sebaliknya, masyarakat sipil membutuhkan negara yang kuat sekaligus membatasi diri. Negara harus membatasi diri dalam arti tidak memonopoli kekuasaan masyarakat, menarik seluruh personel, layanan, dan perusahaan vital kembali ke dalam dirinya. Tetapi negara sipil juga harus kuat, dalam arti ia mampu menjaga kebebasan asosiasi dan inisiatif tempat bergantung kehidupan politik yang penuh semangat. Adalah suatu kebenaran yang dangkal tetapi penting bahwa, bertentangan dengan bayangan kaum libertarian tertentu, kebebasan ini tidak "bebas" dalam arti merupakan akibat spontan dari asosiasi-asosiasi manusia yang independen. Sejarah Afghanistan dan Rwanda mutakhir menunjukkan segala yang sangat menyakitkan bahwa suatu negara yang lemah atau pincang lebih dapat menjadi undangan bagi pembantaian faksionalis ketimbang sumber kebebasan. Masyarakat sipil membutuhkan negara sipil, karena kehidupan publik bisa terancam oleh kekuatan-kekuatan *masyarakat* sebanyak dia bisa terancam oleh negara.

Memang, sivilitas demokratis hanya dapat dibayangkan di dalam horizon-horizon negara *modern* yang berfungsi secara efektif. Negara-negara pra-modern mungkin mampu meledakkan kekuasaan yang eksplosif, tetapi kekurangan infrastruktur untuk keseragaman dan, oleh karena itu, administrasi yang sama untuk seluruh wilayah mereka. Dari sudut pandang modern kita yang menguntungkan, ini seharusnya tidak mengherankan. Terutama, bahkan di dalam demokrasi modern, kemampuan negara menjamin hak-hak sipil warga negara sering ada tetapi parsial. Sebagaimana di kota-kota Amerika yang dipenuhi kekerasan, beberapa warga mungkin mendapati diri mereka sendiri kehilangan kehidupan dan kebebasan, sering kali di tangan tetangga-tetangga mereka sendiri di dalam masyarakat "sipil".

Pada hari-hari terakhir komunisme Eropa Timur, tidak mengherankan para pembangkang mengabaikan argumen-argumen mengenai interdependensi masyarakat sipil dan negara-negara konstitusional yang mudah pecah seperti ini.

Terlalu mudah membayangkan bahwa kebebasan adalah suatu pelarian dari politis ke kesenangan-kesenangan pribadi. Memang, sejak awal dan seterusnya dalam transisi pasca komunis, konsep masyarakat sipil kehilangan banyak daya tariknya, sebagaimana koalisi para pembangkang yang pernah bersatu itu bubar, keterlibatan warga negara menurun, dan problem-problem praktis pemerintahan sangat tampak. Gelombang kebencian etnis dan agama meluas di seluruh bagian wilayah itu dan sering dimanipulasi oleh sayap-sayap elite politik yang bermusuhan. (Ada dugaan hal-hal yang mirip terjadi di Indonesia pada bulan-bulan akhir dari rezim Suharto). Yang terburuk kasus-kasus semacam ini memberikan peringatan yang muram pada prinsip kedua sivilitas modern kita: bahwa masyarakat sipil membutuhkan kesiapsediaan hukum dan penjaga keteraturan warga negara yang terlibat *dan* negara sipil.

Globalisasi via Lokalisasi

Sementara kejadian-kejadian di Eropa Timur berkembang dengan logikanya sendiri, keunggulan slogan-slogan masyarakat sipil dalam gerakan-gerakan pro-demokrasi wilayah itu menarik perhatian para aktivis di belahan dunia yang lain. Memang, dengan ide demokrasi itu sendiri, penyebaran ungkapan "masyarakat sipil" menjadi suatu contoh dramatis dari proses globalisasi budaya yang sangat terkenal. Namun, manfaat konsep tersebut mengilustrasikan bahwa globalisasi budaya tak pernah sekadar sebuah persoalan penyebaran yang tidak transformatif, tetapi sebuah proses di mana item yang ditransfer banyak dibentuk oleh konteks dan penggunaan lokal sama seperti di tempat asalnya.

Pada akhir 1980-an dan awal 1990-an, ide masyarakat sipil populer di banyak negara non-Barat meski ada problem besar dalam penerjemahan. Dalam kasus Cina, antropolog Amerika, Robert Weller, telah meneliti bahwa Konfusianisme di Cina meninggalkan sedikit ruang ideologis bagi perbedaan antara negara dan masyarakat, "kecuali dalam hal bahwa bapak-

bapak dapat dibedakan dari anak-anak". Sampai akhir abad ke-19, masih ada cara yang tak masuk akal untuk menerjemahkan masyarakat sipil ke dalam bahasa Cina. Memang, sampai kini, istilah tersebut diterjemahkan melalui, sebagaimana dikatakan oleh Weller, beragam "neologisme yang janggal".

Tetapi tidak semua relatif secara kultural; popularitas ungkapan tersebut juga bukan merupakan efek sederhana dari hegemoni budaya Barat, sebagaimana yang mungkin dinyatakan oleh para pemimpin Cina. Dengan sekali lagi mengilustrasikan bahwa globalisasi berlangsung melalui kontektualisasi yang dicangkokkan, Weller dan sarjana Cina lain telah menunjukkan bahwa sebagian konsep masyarakat sipil membuat jalan yang cukup baik dari Barat karena elemen-elemennya telah "ada" di dalam praktek sosial Cina, meskipun belum ada bentuk yang kuat. Meski kekurangan preseden ideologis yang resmi, Cina telah lama memiliki sejumlah ikatan horizontal di luar keluarga, mencakup ikatan kekerabatan, persahabatan, dan kelompok dialek. Meski preseden-preseden sosial ini tak pernah dielaborasi menjadi suatu ideologi asosiasionalisme umum (yang resmi atau populis) yang eksplisit, nilai-nilai dan hubungan-hubungannya eksis di sela-sela kehidupan publik. Dalam ungkapan Weller yang luar biasa, preseden-preseden itu adalah "kemungkinan yang tak berkembang". Secara tidak kebetulan, orang-orang Cina dan Taiwan yang terlibat dalam gerakan-gerakan demokrasi baru meminta preseden-preseden yang sama untuk memberi gema budaya bagi daya tarik mereka. Usaha mereka adalah memperoleh, memperkuat, dan mengarahkan kembali makna-makna terpendam di dalam praktek kehidupan sehari-hari yang sangat banyak.

Dengan demikian, Cina memberi pelajaran umum mengenai prospek lintas-budaya bagi ideal-ideal sipil. Sepintas lalu, contoh tersebut tampak menegaskan pesimisme kaum partikularis budaya mengenai ketidakmungkinan terjemahan yang bermakna lintas budaya yang jauh. Dalam menerjemahkan nilai-nilai masyarakat sipil, "neologisme-neologisme janggal" mempertahankan perkiraan-perkiraan paling baik,

dan tindakan-tindakan miniatur imperialisme budaya paling buruk. Namun, dengan pemeriksaan yang lebih dekat, segala sesuatu tidak tampak terlalu buruk. Dipandang dari landasan praktek sehari-hari, bukan dari ketinggian norma-norma resmi yang memusingkan, keberagaman normatif masyarakat tradisional jauh lebih besar ketimbang yang diimplikasikan oleh model-model sosiologis klasik. Di semua masyarakat ada nilai-nilai dan praktek yang melayang lebih dekat dengan landasan sosial dan membawa kemungkinan-kemungkinan yang tidak memperjelas, sebagiannya mungkin memiliki dimensi egalitarian atau demokratis. Preseden-preseden yang membumi ini mungkin tidak tampak dalam slogan-slogan yang mengawang atau pernyataan-pernyataan politik resmi. Namun, preseden-preseden itu dalam beberapa pengertian tersedia bagi keterlibatan dan refleksi oleh mereka yang menginginkan jalan-jalan alternatif. Sebagaimana gerakan pro-demokrasi Cina, dalam kondisi komunikasi global yang sedang berkembang, para aktor lokal bisa menggunakan idiom-idiom luar untuk melegitimasi prinsip-prinsip kesetaraan dan partisipasi yang sudah "hadir" di dalam praktek sosial, walau dengan cara yang tidak berkembang, kalah, atau secara politis terkurung.

Dalam mengomentari usaha-usaha demokratisasi semacam ini, beberapa orang mungkin tergoda untuk berbicara tentang kejayaan nilai-nilai Barat atau kemajuan "westernisasi" yang tak dapat diubah. Kaum konservatif pribumi mungkin melihat segala sesuatu dengan cara serupa dan mengutuk contoh polusi spiritual yang lain. Tetapi apa yang benar-benar bermain dalam proses-proses semacam ini adalah interaksi yang jauh lebih kompleks antara yang lokal dan yang (secara relatif) global. Untuk para aktor lokal, konsep demokrasi atau masyarakat sipil "global" itu bermakna karena dia membangkitkan, memperluas, dan melegitimasi potensialitas lokal.

Hanya melalui dialog lokal dan transnasional semacam itulah maka konsep-konsep seperti masyarakat sipil, demokrasi partisipatoris, dan hak-hak asasi manusia menyebar pada awal

1990-an dari Eropa Timur ke Amerika Latin, Asia Timur, Asia Tenggara, Afrika, dan Timur Tengah. Tak ada gunanya mengatakan konsep-konsep itu tidak digunakan dengan cara yang sesuai dengan genealogi kebuku-bukuan yang lebih disukai oleh beberapa akademisi Barat. Sering konsep-konsep itu berfungsi sebagai semacam steno aspirasional bagi ide-ide kesetaraan, partisipasi, dan keadilan umum. Namun, terlepas dari variasi ini ada kemiripan rumpun lintas penggunaan yang beragam ini. Memang, beberapa tahun terakhir telah memberikan pelajaran penting ketiga mengenai sivilitas dan demokrasi: bahwa, bertentangan dengan klaim-klaim beberapa penyangkal Oksidentalis seperti Samuel Huntington, aspirasi bagi keramahan sipil tidak lain adalah unik Barat. Meskipun genealogi-genealoginya beragam, harapan sederhana ini telah menjadi kekuatan yang hebat dalam politik di seluruh dunia.

Demokrasi tanpa Akhir

Namun, di Amerika Serikat dan Eropa Baratlah ide masyarakat sipil menjalani evolusinya yang paling bersemi setelah Perang Dingin. Di dalam jajaran salah satu perkembangan yang lebih penting di dalam wacana politik Barat sejak Perang Dunia Kedua, orang-orang berpawai untuk ide masyarakat sipil baik dari politik Kiri maupun Kanan. Di sini tentu saja lagi-lagi para pendukung ide tersebut sering memahaminya dengan cara yang berbeda. Namun, perbedaan-perbedaan dalam penekanan tidak dengan mudah dipetakan di sepanjang pembagian konvensional Kiri dan Kanan. Dalam banyak contoh, kaum liberal kiri dan kaum konservatif sama-sama menyerukan partisipasi lokal, kebajikan umum dan keramahan (*decency*) sipil.

Untuk mengilustrasikan kompleksitas refigurasi ini, ada gunanya mencari beberapa momen pendukung ide demokratis sipil yang paling awal di kalangan Kiri pasca Marxis. Beberapa orang dalam kelompok ini tertarik pada ide masyarakat sipil melalui apa yang mereka anggap sebagai analogi antara perjuangan orang Eropa Timur melawan tirani

negara dan usaha-usaha mereka sendiri untuk meningkatkan hak-hak perempuan, kebebasan seks, kesetaraan ras, dan perlindungan lingkungan. Namun, bagi kebanyakan orang di kalangan Kiri demokratis, situasi di Eropa Timur juga menjadi seruan bangkit untuk refleksi yang lebih kritis terhadap Marxisme. Kebanyakan kaum sosialis Barat, tentu saja, telah lama menyatakan bahwa sosialisme Eropa Timur yang nyata dan eksis harus dibedakan dengan kemungkinan-kemungkinan sosialis yang lain. Karena seperti kapitalisme juga beragam pengaruhnya menurut lingkungan hukum dan politik di mana ia berada, kualifikasi ini tampak masuk akal.

Namun, karena rezim-rezim komunis di Eropa Timur berjalan ke arah keruntuhan, dan karena tingkat penuh deformasi ideal-ideal demokratis mereka menjadi tampak bagi para apolog Leninisme yang paling teguh, para penulis di kalangan Kiri demokratis mulai mempertanyakan secara lebih tegas apakah penyalahgunaan sosialisme negara itu sendiri tidak implisit di dalam ide-ide Marx mengenai negara dan masyarakat sipil. Para pengkritik ini mengambil isu dengan obsesi Marx terhadap perebutan kekuasaan negara sebagai kunci bagi emansipasi, sembari mencatat bahwa unifikasi politik, ekonomi, dan kekuatan budaya di dalam suatu struktur merupakan suatu formula bagi penyalahgunaan tiranik. Mereka juga menolak esensialisasi Marx terhadap kelas sebagai garis eksklusi dan ketidaksetaraan yang selalu dominan di dalam masyarakat dengan menekankan bahwa agama, etnisitas, gender, dan ras dapat juga berfungsi sebagai garis yang salah bagi ketidaksetaraan. Akhirnya, dan yang paling relevan untuk pembahasan kita kini, banyak yang menolak penyamaan Marx antara masyarakat sipil dengan eksklusi dan dominasi dengan menekankan bahwa masyarakat sipil dapat menjadi suatu garis pertahanan bukan hanya bagi elite tetapi untuk semua warga negara. Melalui ini dan kritik-kritik yang lain, muncul Kiri pasca Marxis yang sadar. Tidak senang diidentifikasi dengan Marxisme yang ketinggalan, beberapa orang di antara para pengkritik ini melepaskan label pasca Marxis dalam mendu-

kung ungkapan yang mereka rasa membawa makna positif terhadap prinsip-prinsip mereka: demokrasi radikal.

"Demokrasi radikal" mengekspresikan dengan baik ambisi-ambisi dan ambiguitas-ambiguitas aliran yang berpengaruh ini dalam kebangkitan kontemporer ide-ide demokrasi sipil. Menolak kritik Marx terhadap masyarakat sipil, kaum demokrat radikal mendesak bahwa Kiri Barat harus mengadopsi posisi baru menyangkut demokrasi liberal. Sebagai contoh, dalam bukunya *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community* (London: Verso, 1992), teoretisi politik Perancis, Chantal Mouffe mengambil banyak koleganya di kalangan Kiri untuk tugas melaporkan ideal-ideal liberal dan romantisasi revolusi. "Jika Kiri harus belajar dari pengalaman-pengalaman tragis totalitarianisme, ia harus mengambil sikap berbeda terhadap demokrasi liberal dan mengakui kekuatan-kekuatannya serta menyingkap kelemahan-kelemahannya. Tujuan Kiri harus menjadi perluasan dan pendalaman revolusi demokratis yang telah diperkenalkan dua ratus tahun yang lalu."

Sebagaimana diilustrasikan oleh rujukannya pada revolusi-revolusi era Pencerahan, Mouffe dan kolega-koleganya menjauhkan diri dari cara-cara kaum relativis yang populer di antara beberapa teoretisi sosial. Beberapa di antara yang terakhir, menurutnya, melihat heterogenitas budaya sebagai sesuatu yang sangat penting dalam memberikan penilaian mengenai keuntungan seperangkat nilai politik atas yang lain yang tidak mungkin. Dengan demikian, dasar-dasar etik untuk mengutuk bahkan figur yang paling dibenci seperti Adolf Hitler menjadi tidak jelas. "Bentuk-bentuk pluralisme ekstrem yang dipandang sah menurut semua kepentingan, semua opini, semua perbedaan seperti ini, tulis Mouffe, tak akan pernah dapat memberikan kerangka bagi suatu rezim politik. Karena pengakuan terhadap pluralitas tidak membawa pada suatu *penidakacuhan* (*indifferentiation*) dan *ketidakacuhan* (*indifference*) yang sempurna, harus ada kriteria untuk memutuskan apa yang dapat diterima dan apa yang tidak". Erik Olin Wright

telah membuat suatu poin terkait dengan menyatakan bahwa "penolakan kaum postmodernis terhadap 'narasi-narasi agung' (*grand narratives*)" dan "nilai-nilai emansipatoris" mendorong kerusakan ideal-ideal demokratis dan egalitarian.

Penting untuk dicatat bahwa poin umum Mouffe itu dapat diterapkan pada lingkup isu yang lebih luas di dalam kebangkitan masyarakat sipil daripada lingkup isu yang berkaitan dengan kaum demokrat radikal saja. Di jantung visi demokratis sipil terletak ide bahwa, karena kita melegitimasi pluralisme, lalu tidak segalanya bisa direlativisasi. Sebagaimana dinyatakan oleh John Hall, meskipun masyarakat sipil mengikuti relativisme ringan dalam beberapa nilai, ia harus mempertahankan suatu komitmen yang tidak ambigu terhadap yang lain, mencakup nilai-nilai kebebasan, kesetaraan, dan toleransi terhadap perbedaan. Tetapi problemnya tetap ada. Masyarakat berubah, dan keseimbangan di antara nilai-nilai inti demokrasi demikian juga. Selama abad terakhir, demokrasi Barat telah menemukan dan menemukan kembali keseimbangan-keseimbangan yang secara signifikan berbeda di antara tri tunggal kesetaraan, kebebasan, dan toleransi terhadap perbedaan. Penyesuaian-penyesuaian semacam ini tidak otomatis atau pun tanpa masalah. Orang-orang merespon keadaan baru secara berbeda, dan bisa mencapai kesimpulan-kesimpulam yang cukup berbeda mengenai mana keseimbangan nilai-nilai demokratis yang terbaik untuk zaman kita. Struktur masyarakat sipil dapat dikoyak oleh perselisihan-perselisihan semacam ini, dan demokrasi itu sendiri berada dalam bahaya.

Kesulitan-kesulitan yang tercakup dalam pencapaian keseimbangan stabil di antara nilai-nilai sipil ironisnya tampak dalam argumen-argumen kaum demokrat radikal itu sendiri. Apa yang membuat demokrasi radikal itu menjadi "radikal" adalah karena para pendukungnya mencoba memperluas kebebasan dan kesetaraan yang berhubungan dengan kewarganegaraan di luar wilayah-wilayah penerapan liberal mereka biasanya. Kebebasan dan kesetaraan harus dikembangkan di sekolah-sekolah, bisnis-bisnis, dan rumah-rumah, bukan hanya

di dalam politik pemilu. Dalam menjaga pemahaman aktivis mengenai kewarganegaraan ini, demokrasi radikal meletakkan penekanan yang besar pada peran kreatif "gerakan-gerakan sosial baru" dalam kehidupan yang demokratis. Ini meliputi gerakan kaum perempuan, hak-hak gay dan lesbian, environmentalisme, multikulturalisme, dan gerakan-gerakan untuk pengelompokan lain yang dipandang masih disisihkan dari politik arus utama. Meskipun para pengkritik mereka kadang-kadang menyatakan bahwa kaum demokrat radikal meminta gerakan-gerakan sosial baru sebagai padanan fungsional proletariat Marxisme, tetap ada perbedaan yang penting. Kaum demokrat radikal menolak utopianisme Rousseau, dan melihat tuntutan gerakan-gerakan sosial baru bukan sebagai kontradiksi-kontradiksi yang tak dapat ditutup di dalam sistem politik, tetapi sebagai kelemahan-kelemahan yang harus dikoreksi melalui komitmen yang mendalam pada kesetaraan dan keadilan.

Kaum liberal kiri dan konservatif sering bereaksi terhadap proyek-proyek demokratis radikal dengan rasa tak senang. Antara lain, mereka takut perhatian terhadap identitas kelompok melalui mana kaum demokrat radikal meningkatkan inklusi yang lebih besar, terlepas dari dirinya sendiri, bisa merusak nilai-nilai kehormatan individu dan kesetaraan kelompok. Kenyataannya contoh tersebut mengilustrasikan ketegangan yang lebih besar, ketegangan yang selalu ada pada semua pembahasan mengenai demokrasi sipil. Nilai-nilai kebebasan, kesetaraan, dan toleransi dalam pluralitas sebetulnya terlalu umum. Sebagai prinsip pertama untuk demokrasi, nilai-nilai itu datang bersama dengan sedikit instruksi mengenai di mana mereka harus terapkan, atau bagaimana mereka bisa diseimbangkan di dalam kebijakan-kebijakan yang beragam yang harus direncanakan oleh warga negara. Ini tentu saja tidak akan menjadi problem jika prinsip-prinsip itu selalu bekerja dalam harmoni yang sinergis, pengembangan yang satu pasti meningkatkan yang lain. Namun, abad kekacauan yang lalu di dalam demokrasi Barat menunjukkan dengan jelas bahwa

prinsip-prinsip pertama ini datang dengan tanpa jaminan kesesuaian semacam ini. Hak milik pribadi bisa memperkuat kebebasan dan otonomi di bawah beberapa kondisi, tetapi menjadi perusak kebebasan dan kesetaraan di bawah kondisi yang lain. Tindakan-tindakan afirmatif untuk meningkatkan penerimaan kolektif suatu kelompok yang tercabut hak pilihnya mungkin di bawah kondisi tertentu menjadi perusak kebebasan-kebebasan individu dan kesetaraan, bahkan bagi anggota kelompok-kelompok yang terpinggirkan semacam ini. Sejalan dengan itu, tuntutan terhadap kesetaraan gender dan seksual bisa membangkitkan kepedulian yang sah di kalangan minoritas agama yang menyatakan bahwa peningkatan kebebasan seksual di dalam biara-biara dan masjid-masjid mereka menindas hak mereka untuk menentukan diri sendiri.

Ini bukan hanya noda-noda pada versi radikal demokrasi liberal, tetapi merupakan ketegangan-ketegangan yang selalu ada pada tradisi demokrasi sipil secara keseluruhan. Dalam meradikalisasikan demokrasi, kaum demokrat radikal hanya membuat ketegangan umum ini menjadi lebih tampak. Dengan demikian, sebagai contoh, ketika mengembangkan luasnya pluralisme ke lingkup hubungan-hubungan sosial yang paling luas, beberapa kaum demokrat radikal tampak tidak menyadari bagaimana radikalisasi pluralisme dapat merelatifkan kebebasan dan kesetaraan. Tidak semua orang yang dilindungi oleh klausa-klausa pluralisme akan sepakat bahwa kebebasan dan kesetaraan harus juga dimaksimalkan. Sejalan dengan itu, radikalisasi partisipasi politik rakyat tidak menjamin bahwa tatanan politik yang dihasilkan akan menjadi sipil atau bebas, sebagaimana perlakuan terhadap kaum minoritas di dalam demokrasi modern yang telah berulang kali diilustrasikan. Kebebasan, kesetaraan, dan pluralitas datang dengan tanpa jaminan kesesuaian ketiganya.

Bahwa demokrasi sipil tidak mengkhususkan keseimbangan di antara prinsip-prinsipnya merupakan sumber ketegangan yang kronis di dalam demokrasi modern. Tetapi itu merupakan kualitasnya sendiri yang menekankan pentingnya pelajar-

an keempat kita mengenai sivilitas demokratis. Karena tepatnya pada poin ini, pada apa yang tampak paling menjengkelkan dari jalan buntu di dalam politik modern, kebajikan-kebajikan sivilitas demokratis sebagian besar menjadi tampak. Teori sipil mungkin tidak menawarkan suatu definisi final mengenai kebajikan, atau penyelesaian definitif keseimbangan yang tepat di antara prinsip-prinsip awalnya. Namun ketidakmampuan untuk mengabsolutkan inilah yang membuat semua lebih imperatif pembentukan ruang asosiasi, berbicara, dan pertukaran yang tidak memaksa dimana ide-ide mengenai kebajikan yang berbeda bisa diperdebatkan dan dicoba. Sebagaimana telah dinyatakan oleh Michael Walzer, masyarakat sipil dapat berfungsi sebagai "setting dari setting-setting" ini di mana orang-orang bebas bereksperimen, berserikat, dan berdebat. Dari situ, hasil-hasil eksperimen demikian bisa dikomunikasikan kepada warga negara yang lain, dan paling tidak dalam beberapa kasus, ke dalam kebijakan negara.

Tak satupun dari hal ini yang memberikan penyelesaian definitif mengenai teka-teki aksiologis demokrasi sipil. Tetapi ketidakmungkinan inilah yang memberikan urgensi khusus pada usaha kita untuk menegakkan kebebasan melalui mana para warga negara berdebat dan menilai keseimbangan di antara nilai-nilai mereka.

Konteks-Konteks yang Heterogen

Bahwa demokrasi membutuhkan semacam budaya dan organisasi untuk direalisasikan di dalam masyarakat merupakan ide yang membentur kebanyakan sosiolog dan antropolog yang secara sangat paten jelas sebagai sesuatu yang sepele. Bagi para sarjana di dalam disiplin ini, adalah kelaziman analisis bahwa seluruh masyarakat membutuhkan aturan-aturan dasar minimal untuk interaksi sosial yang lancar. Dewasa ini, para antropolog dan sosiolog mulai mengakui bahwa budaya jauh lebih tak terbatas dan heterogen daripada yang pernah dipikirkan, serta tunduk pada lebih banyak kekuatan dan kontestasi. Sementara wawasan-wawasan ini telah mem-

perumit pemahaman kita mengenai budaya kita, mereka berbuat sedikit untuk mengurangi keyakinan analitis bahwa, seperti ikan di dalam air, setiap politik, termasuk demokrasi sipil, membutuhkan budaya.

Meskipun sosiolog dan antropolog sama-sama memegang pendirian ini, kenyataannya tetap bahwa pencirian budaya dan organisasi yang kondusif bagi demokrasi dan sivilitas terbukti susah. Ini sebagian mencerminkan kenyataan bahwa, dengan adanya divisi buruh akademik, kebangkitan minat akademis dewasa ini terhadap masyarakat sipil dan demokrasi dimulai di bidang filsafat politik. Tidak ada yang salah dengan ini, tetapi, seperti yang telah dicatat di atas, itu berarti bahwa banyak tulisan mengenai masyarakat sipil yang kurang memperhatikan realisme sosiologis daripada memperdebatkan dasar-dasar relatif bagi suatu liberalisme yang dibayangkan berlawanan dengan yang lain.

Namun, baru-baru ini, beberapa teoretisi politik telah mengambil para kolega mereka untuk tugas yang diduga bias tidak riil ini. Satu contoh yang mendukung mengenai kritik semacam ini telah muncul di dalam perdebatan antara kaum komunitarian dan kaum liberal. Argumen-argumen komunitarian beragam, tetapi umumnya mereka menyalahkan kaum liberal arus utama karena mengidentifikasi dasar-dasar bagi politik sipil dengan istilah-istilah yang secara kultural terlalu lemah supaya membahayakan kesehatan demokrasi. Dengan demikian, kaum komunitarian mengklaim bahwa penekanan teori liberal pada otonomi dan hak-hak individu sehingga menyingkirkan kebajikan-kebajikan sosial lain membawa kaum liberal konvensional untuk mentolerir perkembangan-perkembangan di dalam hukum, pasar, dan moral yang merusak kebajikan-kebajikannya sendiri tempat masyarakat yang ramah dan partisipatoris bergantung. Meskipun kritik ini sama sekali tidsak aneh bagi mereka, kaum komunitarian menentang apa yang mereka lihat sebagai tren ke arah *laissez-faire* sosiologis dan etik ini. Bagi mereka, ide masyarakat sipil merupakan seruan yang keras untuk mempertinggi pendidikan dan par-

tisipasi warga negara. Kaum komunitarian juga mengambil isu bersama ide bahwa seluruh varian demokrasi liberal itu sama-sama individualistik, bahkan menyatakan bahwa liberalisme filosofis sering salah menampilkan keragaman tradisi normatif yang berlaku di dalam demokrasi Barat yang riil dan ada. Dari sudut kritik ini, argumen komunitarian melawan liberalisme individualis sedikit mirip dengan ingatan Muslim demokrat terhadap demokrasi liberal. Baik komunitarian maupun Muslim demokrat menganggap bahwa, walaupun hak-hak individu penting, demokrasi bisa mendasari atas kepentingan politik dan moral yang lebih luas daripada kebebasan individu saja.

Argumen-argumen jenis ini sering menghantam kaum berpantang minuman keras filosofis di dalam sosiologi dan antropologi sebagai kurang berarti bagi apa yang mereka lakukan. Namun, dengan memaksa para peneliti keluar dari jalan filosofis yang ditempuh dan menguji praktek politik aktual, perdebatan liberal-komunitarian dengan kurang hati-hati menghasilkan suatu puncak bukti yang kecil yang menunjukkan bahwa demokrasi modern secara aktual bergantung pada asosiasi-asosiasi dan nilai-nilai yang lebih bervariasi daripada nilai-nilai dan asosiasi-asosiasi alam Hobbesian. Ini memperumit tugas kita memahami budaya dan organisasi apa saja yang sesuai dengan demokrasi sipil.

Contoh negeri Belanda mengilustrasikan masalah ini dengan lebih manis. Para komentator filosofis mengenai ide masyarakat sipil sering terkejut mengetahui bahwa sampai akhir-akhir ini negeri Belanda--titik mula bagi kebanyakan ide Barat mengenai kebebasan republikan dan liberalisme ekonomi-- memiliki suatu sistem politik yang diorganisasi di sekitar "pilar-pilar" atau *aliran* sosial yang didukung negara. Pilar-pilar tersebut adalah struktur-struktur sosial vertikal yang didasarkan pada empat pengelompokan keagamaan besar di negeri Belanda: Katolik Roma, Protestan Ortodoks, Protestan Liberal, dan humanisme sekular. Baru-baru ini, telah dilakukan usaha-usaha untuk membuat negara mengakui pilar ke lima bagi

komunitas Muslim negeri Belanda yang kecil. Pilar-pilar itu merupakan organisasi-organisasi sosial, bukan rohaniawan, yang masing-masing dikepalai oleh dewan administratif yang bukan rohaniawan. Bermula di dalam perjuangan-perjuangan abad yang lalu di antara komunitas-komunitas agama Belanda, kini pilar-pilar tersebut mengatur dana yang diberikan oleh negara untuk pendidikan agama dan pelayanan sosial.

Pada mulanya struktur pilar tersebut secara sosial emansipatoris dan demokratis--setidaknya karena ia memberi minoritas Katolik Roma dan Protestan Ortodoks perlindungan dari tirani mayoritas Protestan Liberal. Namun, dalam langkah aktualnya, struktur tersebut diatur oleh para pemimpin pilar dengan suatu cara yang, sebagaimana dikatakan oleh sosiolog Belanda Anton Zijderveld, "lebih otoriter dan elitis", sekalipun ia memungkinkan "pasifikasi sosial dan politik yang hebat". Selain itu, pengaruh pilar-pilar itu tidak terbatas pada gereja-gereja dan sekolah-sekolah. Zijderveld berpendapat bahwa "bahkan pasar tenaga kerja" secara informal diorganisir di sekitar pilar-pilar itu. Melalui sekian pertimbangan, tampaknya, sivilitas Belanda didasarkan atas struktur yang vertikal, kolektivistik, dan anehnya dipenuhi dengan otonomi individu daripada yang dianggap oleh banyak kaum liberal filosofis.

Kombinasi *de-gerejanisasi* masyarakat Belanda, yang dimulai pada tahun 1960-an, dan gelombang anti otoritarianisme baru-baru ini membuat pilar-pilar itu kurang populer dan menurut Zijderveld, menimbulkan "kemunculan bersama suatu individualisasi yang khas modern". Namun, dari perspektif perbandingan kita, apa yang sangat menarik mengenai contoh Belanda adalah bahwa ia sekali lagi menunjukkan bahwa ideal-ideal demokrasi-sipil tidak pernah secara simultan menjadi absolut di seluruh lingkungan masyarakat. Jika yang terakhir ini mungkin, masyarakat sipil Barat tidak akan menunjukkan satu pun keragaman yang mereka lakukan dalam keseimbangan relatif mereka dari kebebasan, kesetaraan, dan hak-hak kelompok *versus* hak-hak individu. Memang, yang tak terbayangkan akan bisa dicapai: orang Amerika dan Britania akan

sepakat pada kebijakan pengendalian senjata.

Semua ini akan membawa kita pada kesimpulan kelima dan terakhir: bahwa sarang institusional yang mendukung sivilitas demokratis sangat beragam melintasi ruang dan waktu, dan melibatkan keseimbangan-keseimbangan nilai yang berbeda. Kaum idealis filosofis mungkin melihat ini sebagai suatu cacat fatal di dalam demokrasi yang riil dan eksis, dan heran bagaimana politik dapat berkembang jika kebebasan, kesetaraan, dan toleransi tidak maksimal di seluruh bidang sosial. Kegagalan masyarakat Amerika selama sebagian besar dari sejarahnya untuk menjamin hak-hak warga negara Afro-Amerika menunjukkan bahwa ini dapat menjadi suatu problem yang serius dan bahkan tragis. Tetapi ini tidak mementahkan masalah dasar bahwa, seperti modernitas itu sendiri, demokrasi sipil bukanlah satu struktur atau sistem normatif, tetapi banyak. Kita menyebut "beberapa masyarakat sipil" karena, meskipun persisnya tatanan beragam, mereka menunjukkan suatu kemiripan yang dekat dalam komitmen mereka kepada kebebasan, kesetaraan, dan toleransi.

Contoh Belanda dapat digunakan untuk membuat dua observasi akhir, yang pertama mengenai jenis-jenis organisasi sosial yang kondusif bagi sivilitas demokratis. Satu argumen yang sering terdengar pada tahun-tahun terakhir adalah bahwa ikatan-ikatan sosial horizontal dan lateral merupakan kunci bagi suatu pemerintahan sipil yang sehat; hubungan-hubungan vertikal, sebaliknya, tidak demokratis. Namun, contoh Belanda tersebut menunjukkan kepada kita bahwa tidak semua vertikalisme merupakan antitesis bagi keramahan sipil. Sebagaimana di negeri Belanda, beberapa struktur vertikal bukan hanya bisa berdampingan dengan organisasi umum, tetapi, dengan menjaga kedamaian atau membangun jembatan-jembatan di atas air yang bermasalah, secara aktual membantu memperkuat sivilitas dan demokrasi. Kunci untuk menentukan kapan dan di mana saja vertikalisme itu baik adalah nilai-nilai ke arah mana ia diorientasikan, dan prosedur-prosedur melalui mana ia berjalan. Robert Putnam dan kawan-

kawan secara cukup tepat mengingatkan kita bahwa hubungan patron-klien merupakan perusak sivilitas dan kepercayaan. Tetapi tidak semua struktur vertikal itu adalah *kroni-is atau clientalis*. Beberapa dapat memperkuat sivilitas dan demokrasi jika berjalan dalam suatu gaya yang transparan dan secara prosedural responsif.

Suatu kualifikasi serupa akan dibuat untuk pemahaman kita mengenai organisasi-organisasi horizontal. Meski lama diidentifikasi sebagai esensi organisasi sipil, beberapa organisasi berskala kecil --seperti milisi-milisi ekstrem Amerika-- bisa menjadi lahan perkembangbiakan virus kebencian dan intoleransi. Lebih dibutuhkan asosiasi-asosiasi horisontal daripada lateralitas struktural jika asosiasi-asosiasi itu memperkuat demokrasi. Organisasi mereka harus memelihara bukan hanya partisipasi, tetapi partisipasi yang memperkuat komitmen pada kesetaraan, kebebasan, dan toleransi.

Ada satu paragraf akhir untuk lima pelajaran mengenai masyarakat sipil ini. Yaitu bahwa perubahan dalam nilai-nilai masyarakat sipil, oleh sifat mereka sendiri, tak pernah berakhir. Ini bukan sekadar karena ideal-ideal demokrasi sipil tidak menjamin kesesuaian tritunggal itu. Itu merupakan bagian darinya. Tetapi ketidakpastian juga mencerminkan bahwa masyarakat-masyarakat berubah, maka keseimbangan kekuatan-kekuatan mendasari satu perubahan sipil yang kompromis dan orang-orang menerima tatanan-tatanan lama dalam suatu cahaya baru. Oleh karena itu, sistem pilar tidak lagi populer di antara kaum muda Belanda karena lebih terlihat otoritariannya daripada proteksinya terhadap hak-hak keagamaan mereka (di mana mereka telah kehilangan minat). Atau, sejalan dengan itu, peran-peran gender yang dilihat oleh beberapa orang sebagai sentral bagi sivilitas Barat kini dipertanyakan oleh orang-orang yang lain yang akan menaikkan otonomi individu di atas kohesi keluarga.

Masa Depan Sivilitas Demokratis

Kontroversi-kontroversi yang menyertai penyeimbangan kembali semacam ini dapat mengoyak suatu masyarakat. Namun, dengan dosis sivilitas demokratis yang tepat, instabilitas dapat juga menjadi sumber kekuatan, yang menunjukkan kemampuan suatu masyarakat untuk mengakomodasi minat-minat baru, personel baru, dan ide-ide kebajikan baru.

Secara bersama-sama, lima pelajaran mengenai sivilitas demokratis ini mengimplikasikan bahwa demokrasi tergantung, tidak terhadap suatu peradaban yang ditentukan untuk selama-lama jauh sebelum zaman ini, tapi terhadap suatu lingkaran organisasi-organisasi dan nilai-nilai yang sebagian besar baru atau *diperbarui*. Jika ini benar, itu berarti bahwa sivilitas dan partisipasi dapat ditingkatkan melalui intervensi-intervensi strategis terhadap sejumlah titik di dalam lingkup demokrasi--dengan membangun asosiasi-asosiasi sipil, pemberian dukungan pada institusi-institusi tandingan (*countervailing*), penyebaran kekayaan dan desentralisasi inisiatif-inisiatif ekonomi, penguatan peradilan, mempertahankan pers bebas, dan selalu, penyebaran pimpinan dan warga yang memiliki komitmen pada sasaran-sasarannya sendiri. Bahkan di dalam sistem politik yang berjalan paling lancar, demokrasi bukanlah segalanya atau bukan apa-apa, tetapi secara terus menerus bertambah.

Hal yang juga penting, pelajaran dari sejarah modern menyatakan bahwa aspirasi sivilitas demokratis tidak bergantung kepada budaya yang khas "Barat" melainkan bergantung pada kondisi-kondisi sosial dan budaya yang menyebar pada zaman kita. Dalam bentuknya yang paling umum, dorongan yang direspons sivilitas demokratis adalah hasrat untuk keadilan melewati berpartisipasi menentukan diri sendiri. Hasrat ini tidak khas zaman kita dan juga tidak universal. Namun, pada masa kita perubahan sosial telah menjadi sangat meresap sehingga semakin banyak orang dari semua bangsa melihat ideal-ideal sipil-demokrat sebagai pedoman etik di tengah-tengah perubahan yang bergemuruh. Tidak ada "determinan tunggal

dalam contoh terakhir" yang dapat menjelaskan ketertarikan ini. Sebaliknya, semua keterangan menunjukkan bahwa kehausan akan keadilan dan harga diri dan partisipasi ini muncul melalui beragam keadaan: sebagaimana kampung-kampung yang dihuni memberi jalan bagi laju urbanisasi; sebagaimana kolektivitas kekerabatan menjadi ikatan keluarga yang optatif; sebagaimana kaum ibu menjadi ibu-ibu "bekerja"; sebagaimana ekonomi komando menjadi kompetitif; sebagaimana suara-suara di wilayah publik menjadi semakin banyak.

Plural dalam organisasi dan maknanya, tak ada modernitas tunggal: tak ada juga satu formula final bagi sivilitas dalam demokrasi. Namun, restrukturisasi dunia kehidupan yang menandai zaman kita menjadi sangat massif sehingga menjamin bahwa, lebih daripada epos sebelumnya, sejumlah besar orang menemukan diri mereka tertarik pada ideal-ideal kumpulan sipil dan demokratis. Dalam penggunaan aktualnya, tentu saja ekspresi-ekpresi tepat ideal-ideal semacam ini beragam. Demokratisasi bukan westernisasi. Begitu pula masyarakat-masyarakat berimbang melintas di antara kebajikan-kebajikan umum dan pribadi, dan hak-hak individu serta kolektif. Tetapi, ini hanya menunjukkan bahwa proses kontekstual dan pencangkokan, bukan peniruan atau penyebaran, yang merupakan kunci riil bagi "globalisasi" kontemporer demokrasi.

Observasi-observasi ini membawa saya pada pengamatan normatif akhir. Yaitu bahwa kita para pendukung sivilitas dan demokrasi harus menunjukkan kepercayaan yang lebih besar terhadap relevansi ideal-ideal ini untuk zaman kita. Kepercayaan itu tidak hubungannya sama sekali dengan asal-usul Oksidental ideal demokrasi, suatu piagam mitos yang, telah saya nyatakan, hanya memperkeruh isu dengan mengatakan kepada orang-orang non-Barat bahwa pengalaman mereka sendiri bukanlah yang paling relevan secara langsung dengan kemungkinan demokrasi. Lebih daripada genealogi-genealogi diskursif dan Barat-is, kepercayaan demokratis kita harus didasarkan pada keyakinan bahwa daya tarik kebebasan, kese-

taraan, dan toleransi dalam pluralitas nyaris tidak terbatas, sebagaimana dinyatakan oleh beberapa nabi dari relativisme sivilisasi baru, kaya Samuel Huntington. Ideal-ideal sipil dan demokrat menarik karena ia merespon keadaan-keadaan dan kebutuhan-kebutuhan yang menyebar di dunia kita.

Ini bukan untuk mengatakan bahwa hasil-hasil perjuangan kita kini terjamin. Zaman kita akan tetap menjadi zaman uji coba demokrasi, dan apakah menjadi lebih baik atau lebih buruk, putusan sejarah akan beragam. Tetapi dari ini kita harus merasa yakin: bahwa aspirasi-aspirasi untuk harga diri dan sivilitas secara sivilisasional tidak terbatas, tetapi tetap akan menjadi kekuatan yang berkuasa di dalam politik dan budaya dunia selama tahun-tahun yang akan datang.

Rujukan

Abdillah, Masykuri. 1997. *Responses of Indonesian Muslim Intellectual to the Concept of Democracy (1966-1993).* Hamburg: Abera Verlag Meyer & Co.

Aden, Jean. 1992. "Entrepreneurship and Protection in the Indonesian Oil Service Industry". Dalam Ruth McVey, ed., *Southeast Asian Capitalist*, hlm. 89-100. Ithaca: Southeast Asia Program, Cornell University.

Al-Azmeh, Aziz. 1993. "Muslim 'Culture' and the Europan Tribe". Dalam Al-Azmeh, *Islam and Modernities*, hlm. 1-17. London:Verso.

Anderson, Benedict. 1983. "Old State, New Society: Indonesia's New Order in Comparative Historical Perspetive". *Journal of Asian Studies* 42, 3:477-496.

1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London: Verso.

Antoun, Richard T. 1989. *Muslim Preacher in the Modern World: A Jordanian Case Study in Comparaive Perspective.*

Princeton: Princeton University Press.

Anwar, M. Syafi'i. 1995. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*. Jakarta: Paramadina.

Appadurai, Arjun. 1986. "Introducton: Commodites and the Politics of Value". Dalam Appadurai, ed., *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective,* pp. 3-63. Cambridge: Cambridge University Press.

Aragon, Lorraine V. 1992. "Revised Rituals in Central Sulawesi: The Maintenance of Traditional Cosmological Concepts in the Face of Allegiance to World Religion". *Anthropological Forum* 6:3:371-384.

Atkinson, Jane. 1983. "Religious in Dialogue: The Construction of Indonesian Minority Religion". *American Etnologist* 10:4:684-696.

Atkinson, Jane, and Shelly Errington, eds. 1990. *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*. Stanford: Stanford University Press.

Atiyeh G.N. 1995. "The Book in the Modern Arab World: The Cases of Lebanon and Egypt". Dalam Atiyeh, ed., *The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East,* hlm. 232-253. Albany: State University of New York Press.

Bakker, F.L. 1993. *The Struggle of the Hindu Balinese Intellectual: Developments in Modern Hindu Thinking in Independent Indonesia*. Amsterdam: VU University Press.

Banks, David. 1983. *Malay Kinship*. Philadelphia: ISHI.

Barton, Greg. 1995. "Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia". *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies* 2:3, 1-71.

Becker, Gary. 1976. *The Economic Approach to Human Behavior*. Chicago: University of Chicago Press.

Berger, Peter L. 1988. "An East Asian Development Model?" Dalam Peter L. Berger dan Hsin-Huang Michael Hsiao, ed., *In Search of an East Dvelopment Model,* hlm.

3-11. New Brunswick: Transaction Books.
Berger, Suzanne, dan Ronald Dore. 1996. *National Diversity and Global Capitalism*. Ithaca and London: Cornel University Press.
Black, R.D. Colliso, dan Craufurd D.W. Goodwin, ed., 1973. *The Marginal Revolution in Economics*. Durham, N.C.: Duke University Press.
Bloch, Maurice. 1989. "From Cognition to Ideology". Dalam Bloch, *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*, hlm. 106-136. London School of Economics Monographs on Social Anthropology no. 58. London: Athlone Press.
Boland, B.J. 1982. *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
Booth, Anne. 1992. "Introduction". Dalam Booth, ed., *The Oil Boom and After: Indonesian Economic Policy and Performance in the Soeharto Era*, hlm. 1-38. Singapura: Oxford University Press.
Booth, Anne, dan Peter McCawley, ed. 1981. *The Indonesian Economy During the Soeharto Era*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
Bourdieu, Pierre. 1977. *Outlane of a Theory of Pratice*. Cambridge: Cambridge University Press.
Bowen, John R. 1993. *Muslims through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*. Princeton: Princeton University Press.
Bresnan, John. 1993. "The Pertamina Crisis". Dalam Bresnan, *Managing Indonesia: The Modern Political Economy*, hlm. 164-193. New York: Columbia University Press.
Buchler, I.R., dan H.A. Selby. 1968. *Kinship and Social Organization: An Introduction to Theory and Method*. New York: McMillan.
Casanova, Jose. 1994. *Public Religious in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
Castles, Lance. 1967. *Religion, Politics, and Economic Behavior in Java: The Kudus Cigarette Industry*. Cultural Report

Series, no. 15. New Haven: Southeast Asian Studies, Yale University.

Cederroth, Sven. 1995. *Survival and Profit in Rural Java: The Case of an East Javanese Village*. London: Curzon

Chalmers, Ian, dan Vedi R. Hadiz. 1997. *The Politics of Economic Development in Indonesia: Contending Perspektif*. Routledge Studies in the Growth Economies of Asia. London and New York: Routledge.

Clegg, S.T., dan S.G. Redding, ed. 1990. *Capitalism in Contrasting Cultures*. New York: Walter de Gruyter.

Cribb, Robert (ed.) 1990. *The Indonesian Killings: Studies from Java and Bali*. Clayton, Victoria: Center for Southeast Asian Studies, Monash University.

Crouch, Harold. 1978. *The Army and Politics in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.

_____. 1996. *Government and Society in Malaysia*. Ithaca: Cornell University Press.

Dalton, George. 1968. "Introduction." Dalam Dalton, ed., *Primitive, Archaice and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi*, hlm. ix-iiv. Boston: Beacon Press.

_____. 1971. "Introduction: The Subject of Economic Anthropology". Dalam Dalton, ed., *Studies in Economic Anthropology*, hlm. 1-15. Washington, D.C.: American Anthropological Assosiation.

Dewey, Alise. 1962. *Peasant Marketing in Java*. Glencoe, III: Free Press.

Dhofier, Zamakhsyari. 1982. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*. Jakarta: LP3ES.

Djamour, Judith. 1959. *Malay Kinship and Mariage in Singapore*. London: Athlone.

Dobbin, Christine. 1996. *Asian Entrepreneurial Minorities: Conjoint Communities in the Making of the World Economy*, 1570-1940. London: Curzon Press.

Doner, Richard F. 1991. "Approaches to the Politic of Economic Growth in Southeast Asia." *Journal of Asian Studies* 50, 4:818-849.

Douglas, Mary, dan Baron Isherwood. 1979. *The World of Goods.* New York: Basic Books.

Editor. 1991. "Ganjalan pada 110 Miliar" 5, 9 (November 16): 75-76.

Effendy, Bahtiar. 1994. *Islam and the State: The Transformation of Islamic Political Ideas and Practices in Indonesia.* Disertasi Ph.D., Department of Political Science, Ohio State University.

Eickelman, Dale F. 1993. "Islamic Liberalism Strikes Back", *Middle East Studies Association Bulletin* 27:163-168.

Eickelman, Dale F. dan James Piscatori. 1996. *Muslim Politics.* Princeton University Press.

Ellen, Roy F. 1983. "Social Theory, Ethnography, and the Understanding of Practical Islam in South-East Asia". Dalam M.B. Hooker, *Islam in Southeast Asia*. Leiden: Brill, 50-91.

Emmerson, Donald. 1976. *Indonesia's Elite: Political Culture and Cultural Politics*. Ithaca: Cornell University Press.

Epstein, T.S. 1968. *Capitalism, Primitive and Modern: Some aspeks of Tolai Economic Growth*. Canberra. Australian National University Press.

Etzioni, Amitai, dan Paul R. Lawrence. 1991. *Socio-Economic: Toward a New Synthesis*. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe.

Evans, Peter. 1992. "The State as Problem and Solution: Predation, Embedded Autonomy, and Structural Change". Dalam Stephan Haggar dan Robert R. Kaufman, ed., *The Politic of Economic Adjustment*, hlm. 139-181. Princeton: Princeton Univercity Press.

_____. 1996. "Goverment Action, Social Capital and Development: Reviewing the Evidence on Synergy". *World Development* 24, 6:1119-1132.

Feillard, Andrée. 1995. *Islam et Armee dans l'Indonesie Contemporaine.* Paris: L'Harmattan.

Freedman, Maurice. 1959. "The Handling of Money: A Note on the Background to the Economic Sophistication of Overseas Chinese". *Man* 59: 64-65.

_____. 1966. *Chinese Lineage and Socitety: Fukien and Kwaktung*. London School of Economic Monographs in Social Anthropology, no. 33. London: Ahtlone Press.

Friedland, Roger, and A.F. Roberston. 1990. *Beyond the Marketplace: Rethinking Economy an Society*. New York: Aldine de Gruyter.

Fukuyama, Francis. 1989. "The End of History?" *National Interest* 26:3-18.

_____. 1995. *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York: Free Press.

Fuller, G.E. 1996. *Algeria: The Next Fundamentalist State?* Santa Monica: RAND.

Gay, Craig M. 1991. *With Liberty and Justice for Whom? The Recent Evangelical Debate over Capitalism*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.

Gaffney, Patrick D. 1994. *The Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt*. Berkeley: University of California Press.

Geertz, Clifford 1960. *Religion of Java*. New York: The Free Press.

_____. 1963. *Peddlers and Princes: Social Development and Economic Change in Two Indonesian Towns*. Chicago: University of Chicago Press.

_____. 1973. "Religion as a Cultural System." Dalam Geertz, *The Interpretation of Cultures*, hlm. 87-125. New York: Basic Books.

_____. 1973. "Ritual and Social Change: A Javanese Example". Dalam Geertz, *The Interpretation of Cultures,* hlm. 142-169. New York: Basic Books.

Giddens, Anthony. 1984. *The Constitution of Society. Outlane of a Theory of Structuration*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Goldberg, Ellis. 1993. "Private Goods, Public Wrongs, and Civil Society in Some Medieval Arab Theory and Practice". Dalam Ellis Goldberg, Resat Kasaba, dan Joel S. Midgal, ed., *Rules and Rights in the Middle East: De-*

mocracy, Law and Society, hlm. 248-271. Seattle: University of Washington Press.

Granovetter, Mark. 1974. *Getting a Job: A Study of Contacts and Careers*. Cambridge: Harvard University Press.

_____. 1984. "Small Is Bountiful: Labor Markets and Establishment Size". *Amerian Sosiological Review* 49, 3:323-334.

_____. 1985. "Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness". *American Journal of Sociology* 91:481-510.

Gray, John. 1993. "From Post-Communism to Civil Society: The Reemergence of History and the Decline of the Western Model". Dalam Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, dan Jeffrey Paul, ed., *A Liberalism and the Economic Order*, hlm. 26-50. Cambridge: Cambridge University Press.

Habermas, Jurgen. 1984. *The Theory of Communicative Action*. Vol. 1, *Reason and the Rationalization of Society*. Trans. T. McCarthy. Boston: Beacon Press.

Haggard, Stephan, and Cheng Tun-jen. 1987. "State and Foreign Capital in the East Asian NICs". Dalam F.C. Deyo, ed., *The Political Economy of the New Asian Industrialism*, hlm. 84-135. Ithaca and London: Cornell University Press.

Haggard, S., dan K. Jayasuriya. 1992. "The Politics and Economics of Economic Policy Reform in Soauth-East Asia and the South-West Pacific". Dalam A. MacIntyre dan K. Jayasuriya, ed., *The Dynamics of Economic Policy Reform in South-East Asia and the South-West Pacific*, hlm. 1-9. Singapura: Oxford University Press.

Haggard, Stephan, dan Robert R. Kaufman, ed. 1992. *The Politics of Economic Adjustment: International Constraints, Distributive Conflicts, and the State.* Princeton: Princeton University Press.

Haggard, Stephan, Chung H. Lee, dan Sylvia Maxfield. 1993.

The Politic of Finance in Developing Countries. Ithaca and London: Cornell University Press.

Hall, John A. 1986. *Powers and Liberties: The Causes and Qonsequences of the Rise of the West*. Berekeley: University of California Press.

Hamilton, Gary. 1996. "Overseas Chinese Capitalism." Dalam Tu Wei-Ming, *Confucian Tradition in East Asian Modernity: Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragon*, hlm. 328-344. Cambridge: Harvard University Press.

Hamilton, Gary, dan Nicole Woosley Biggart. 1988. "Market, Culture, and Authority: A Comparative Analysis of Management and Organization in the Far East". *American Journal of Sociology* 94, Suplemen Khusus: 52-94.

Hamilton, Gary, William Zeile, dan Wan-Jin Kim. 1990. "The Network Structures of East Asian Economies". Dalam Steward R. Clegg and S. Gordon Redding, ed., *Capitalism in Contrasting Cultures*, hlm. 105-129. Berlin: Walter de Gruyter.

Hassan, Muhammad Kamal. 1980. *Muslim Intellectual Responses to 'New Order' Indonesia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Hefner, Robert W. 1983. "The Problem of Preference: Economic and Ritual Change in Highland Java". *Man* 18:669-689.

_____. 1985. *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*. Princeton: Princeton University Press.

_____. 1985. *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*. Princeton: Princeton University Press.

_____. 1987. "Islamizing Java? Religion and Politics in Rural Java". *Journal of Asian Studies* 46:3:533-554.

_____. 1990. *The Political Economy of Mountain Java: An Interpretative History*. Berkeley: University of California Press.

_____. "Islamizing Capitalism: On the Founding of Indo-

nesia's First Islamic Bank". Dalam Mark Woodward dan James Rush, ed., *Toward a New Paradigm: Recent Developments in Indonesian Islamic Thought*, hlm. 291-322. Tempe: Center for for Southeast Asian Studies, Arizona State University.

_____. 1993a. "Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class". *Indonesia* 56:1-35.

_____. 1993b. "Of Faith and Commitment: Christian Conversion in Muslim Java". Dalam R. Hefner (ed.) *Coversionto Chritianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. Berkeley dan London: University of California Press, 99-125.

_____. 1996. "Islamizing Capitalism: On the Founding of Indonesia's First Islamic Bank". Dalam Mark Woodward, ed., *Toward a New Paradigm: Recent Developments in Indonesian Islamic Thought,* hlm. 291-322. Temple: Center for Southeast Asian Studies, Arizona State University.

_____. 1997a. "Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia". Dalam Hefner dan Patricia Horvatich, ed., hlm. 3-40.

_____. 1997b. "Print Islam: Mass Media and Ideological Rivalries in Indonesian Islam". *Indonesia* 64 (Oktober): 1-27.

_____. 1997c. "Islamization and Democratization in Indonesia". Dalam R. Hefner dan P. Horvatich, ed., *Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia*, hlm. 72-97. Honolulu: University of Hawaii Press.

_____. 1998. "Markets and Justice for Muslim Indonesians". Dalam Hefner, ed., *Market Cultures: Society and Morality in the New Asian Capitalisms,* hlm. 224-250. Bould: Westview.

Hefner, Robert W. dan Patricia Horvavich, ed. 1997. *Islam in*

an Era of Nation States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia. Honolulu: University of Hawaii Press.

Hill, Hall. 1992. "Manufacturing Industry". Dalam Anne Booth, ed., *The Oil Boom and After: Indonesian Economic Policy and Performance in the Soeharto Era*, hlm. 204-257. Singapore: Oxford University Press.

_____. 1988. *Foreign Investmen and Industrialization in Indonesia*. Singapura: Oxford University Press.

_____. 1996. The Indonesian Economy Since 1966: Southeast Asia's Emerging Giant. Cambridge: Cambridge University Press.

Hirschman, Albert O. 1977. *The Passions and the Interests: Politic Arguments for Capitalism Before Its Triumph*. Princeton: Princeton University Press.

_____. 1986. *Rivals Views of Market Society and Other Recent Essays*. Cambridge: Harvard University Press.

Hodgson, Marshall. 1974. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago: University of Chicago Press.

Holton, Robert J. 1992. *Economy and Society*. London: Routledge.

Hoskins, Janet. 1987. "Entering the Bitter House: Spirit Worship and Conversion in West Sumba". Dalam Rita Smith Kipp dan Susan Rodgeers, ed. *Indonesian Religions in Transition.* Tucson: University of Arizona Press.

Hull, Terence H dan Gavin W. Jones. "Demographic Perspectives". Dalam Hal Hill, *Indonesia's New Order: The Dynamics of Socio-Economic Transformation,* hlm.123-178. Honolulu: University of Hawaii Press.

Human Rights Watch, 1994. *The Limits of Openness: Human Rights in Indonesia and East Timor.*

Huntington, Samuel P. 1993. "The Clash of Civilzation?" *Foreign Affairs* 72, 3:22-49.

_____. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remarking of*

World Order. New York: Simon & Schuster.

Johnson, Chalmers. 1982. *MITI and the Japanese Miracle: The Growth of Industrial Policy, 1925-1975*. Stanford: Stanford University Press.

Jones, Gavin W. dan Christ Manning: 1992. "Labour Force and Employment during the 1980s". Dalam Anne Both, ed., *The Oil Boom and After: Indonesian Economic Policy and Performance in the Suharto Era,* hlm. 363-410. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Kathirithamby-Wells, J., dan John Villiers. 1990. *The Southeast Asian Port and Politiy: Rise and Demise.* Singapore: Singapore University Press.

Keeler, Ward. 1987. *Javanese Shadow Plays, Javanese Selves.* Princeton: Princeton University Press.

Keyes, Charles F., Laurel Kendal, dan Helen Hardacre. 1994. *Asian Vision of Authority: Religion and the Modern States of East and Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Kim, Hyung-Jun. 1996. *Reformist Muslim in a Yogyakarta Village*. Canberra: Tesis Ph.D., Department of Anthropology, Australian National University.

Kipp, Rita Smith. 1993. *Dissociated Identities: Ethnicity, Religion, and Class in an Indonesian Society.* Ann Arbor: University Michigan Press.

Klamer, Arjo, Donald N. McCloskey, dan Robert M. Solow. 1988. *The Consequences of EconomicRhetoric*. Cambridge: Cmbridge University Press.

Kleinman, Arthur. 1988. *Rethinking Psychiatry: From Cultural Category to Personal Experience.* New York: Free Press.

Kwik Kian Gie dan B.N. Marbun. 1991. *Konglomerat Indonesia: Permasalahan dan Sepak Terjangnya*. Jakarta: Sinar Harapan.

Labrousse, Pierre dan Farida Soemargono. 1985. "De l'Islam comme morale du develppement: L'action des bureaux de propagation de la foi (Lembaga Dakwah) vue de Surabaya". *Archipel* 30:219-228.

Lambek, Michael. 1993. *Knowledge and Practice in Mayotte: Local Discourses of Islam, Sorcery, and Spirit Possession*. Toronto: Anthropological Horizons, University of Toronto Press.

Launay, R. 1992. *Beyond the Stream: Islam and Society in a West African Town.* Berkeley: University of California Press.

Leiss, William. 1976. *The Limits to Satisfaction: An Essay on the Problem of Needs and Commodities*. Toronto: University of Toronto Press.

Leiss, William, Stephen Kline, dan Sut Jhally. 1986. *Social Communication in Advertising: Person, Products and Images of Well Being*. Toronto: Methuen.

Liddle, R. William. 1973. "Modernizing Indonesian Politics". Dalam Liddle, ed., *Political Participation in Modern Indonesia*, hlm. 177-206. Yale University Southeast Asia Studies Monograph Series, no. 19. New Haven: Southeast Asian Studies.

Lombard, Denys. 1990. *Le carrefour javanais: Essai d'histoire globale. Vol. 2, Les reseaux asiatique*. Paris: Edition de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Lubasz, Heinz. 1992. "Adam Smith and the Invisible Hand—of the Market?" Dalam Roy Dilley, ed., *Contesting Markets: Analyses of Idiology, Discourse and Practice*, hlm. 37-56. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Lavoie, Don. 1990. *Economics and Hermeneutics*. London and New York: Routledge.

Lyon, Margaret L. 1977. *Politics and Religious Identity: Genesis of a Javanese-Hindu Movement in Rural Central Java*. Berkeley: Disertasi Ph.D., Department of Anthropology, University of California.

MacDougall, John James. 1975. *Technocrats as Modernizers: The Economists of Indonesia's New Order.* Disertasi Ph. D., Departemant of Political Science, University of Michigan.

MacIntyre, Andrew J. 1990. *Business and Politic in Indonesia*.

Sydney: Allen & Unwin

_____. 1992. "Politic and the Reorientation of Economic Policy in Indonesia". Dalam MacIntyre and K. Jayasuriya, ed., *The Dynamics of Economic Policy Reform in South-East and the South-West Pacific*, pp. 138-157. Singapure: Oxford University Press.

_____. 1993. "The Politics of Finance in Indonesia: Command, Confusion, and Competition". Dalam S. Haggard, C.H. Lee, aand Sylvia Maxfield, ed., *The Politics of Finance in Developing Countries*, pp.123-164. Ithaca: Cornel University Press.

MacIntyre, Andrew J., and Kanishka Jayasuriya. 1992. "The Politics and Economics of Economic Policy Reform in South-east Asia and the South-west Pacific". Dalam MacIntyre and Jayasuriya, ed.,*The Dynamics of Economic Policy Reform in South-east Asia and the South-west Pasific*, pp. 1-9. Singapore: Oxford University Prees.

Mackie, Jamie. 1992. "Changing Patterns of Chinese Big Business in Southeast Asia". Dalam Ruth McVey ed., *Southeast Asian Capitalist*, hlm. 161-190. Ithaca: Southeast Asia Program, Cornell University.

Madjid, Nurcholish. 1984. *Islam, Kemodern, dan Ke-Indonesiaan.* Bandung: Mizan.

_____. 1994. "Islamic Roots of Modern Pluralism: Indonesia Experience". Dalam *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies* 1:1,55-77.

Malik, Dedy Djamaluddin dan Idy Subandy Ibrahim. 1997. *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik*. Jakarta: Zaman Wacana Mulia.

Mardin, Serif. 1995. "Civil Society and Islam". Dalam J. A. Hall, ed., *Civil Society: Theory, History, Comparison*, hlm. 278-300. London: Polity.

Martin, David. 1990. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell.

McPherson, Michael S. 1980. "Want Formation, Morality, and

the Interpretive Dimension of Economic Inquiry". *Research Paper*, no. 33. Williamstown, Mass.: William College.

McVey, Ruth. 1992. "The Materialization of the Southeast Asian Interpreneur". In McVey, ed., *Southeast Asian Capitalist*, hlm. 7-33. Ithaca: Southeast Asia Program, Cornell University.

Meeker, Michael E. 1991. "The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey". Dalam R. Tapper, ed., *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State,* hlm. 189-219. Lodon: I.B. Tauris & Co.

Obeyesekere, Gananath. 1981. *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Orlove, Benjamin S., and Henry J. Rutz. 1989. "Thinking About Comsumption: A Social Economy Approach". Dalam Oerlove dan Rutz, ed., *The Social Economy of Consumption*, hlm. 1-57. Monographs in Economic Anthropology, no. 6. Lanham, Md.: University Press of America.

Parkin, Frank, 1979. *Marxism and Class Theory: A Bourgeois*. New York: Colombia University Press.

Parry, Jonathon, dan Maurica Bloch. 1989. "Introduction". Dalam Parry and Bloch, ed., *Money and the Morality of Exchange*, hlm. 1-32. Cambridge: Cambridge University Press.

Peletz, Michael G. 1996. *Reason and Passion: Representation of Gender in a Malay Society*. Berkeley: University of California Press.

Polanyi, Karl. 1944. *The Great Transformation*. New York: Rinehart.

Pranowo, Bambang. 1991. *Creating Islamic Traditional in Rural Java*. Disertasi Ph. D., Department of Anthropology and Sociology, Monash University, Clayton, Australia.

Prospek. 1990. "Protes Umat pada bisnis NU dan Muhammadiyah". Desember 1, 84-87.

_____. 1991. "Kapan Menjadi Tuan". Mei 18, 84-97.

Putman, Robert D. 1993. *Making Democracy Work: Civic Tradition in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press.

Rachbini, Didik. 1990. "Assalamu'alaikum, Kyai Masuk Bank". *Infobank* 124:6-11.

Reid, Anthony. 1993. Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680. Vol. 2, Expansion and Crisis. New Haven: Yale University Press.

Redding, S. Gordon. 1990. *The Spirit of Chinese Capitalism*, New York: Walter de Guyter.

Reeve, David. 1985. *Golkar of Indonesia: An Alternative to the Party System*. Singapura dan New York: Oxford University Press.

Reid, Anthony. 1988. *Southest Asia in the Age of Commerce, 1450-1680*. Vol. 1, The Land Below the Winds. New Haven: Yale University Press.

_____. 1993. *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680*, Vol. 2, Expansion and Crisis. New Haven: Yale University Press.

Robison, Richard. 1986. *Indonesia: The Rise of Capital*. Sydney: Allen &Unwin.

_____. 1992. "Industrialization and the Economic and Political Development of Capital: The Case of Indonesia". Dalam Ruth McVey, ed., *Southeast Asian Capitalists*. Hlm. 65-88. Ithaca: Southeast Asia Program, Cornell University.

Rodinson, Maxime. 1974. *Islam and Capitalism*. Austin: University of Texas Press.

Rossler, Martin, 1997. "Islamization and the Reshaping of Identities in Rural South Sulawesi". Dalam Hefner dan Harvovich, ed., hlm. 275-306.

Roy, Olivier. 1994. *The Failure of Political Islam*. Diterjemahkan oleh Carol Volk. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Rush, James R. 1990. *Opium to Java: Revenue Farming and Chi-*

nese Enterprise in Colonial Indonesia , 1860-1910. Ithaca: Cornell University Press.

Sahlin, Marshal. 1976. *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.

Samson, Allan A. *Islam and Politics in Indonesia*. Disertasi Ph.D. Departmen of Political Science, University of California-Berkeley.

Schwarz, Adam. 1994. *A Nation in Waiting: Indonesia in the 1990s.* Boulder: Wetsview.

Schwartz, Theodore. 1978. "Where is the Culture? Personality as the Distributive Locus of Culture". Dalam George D. Spindler, ed., *The Making of Psychological Anthropology*, hlm. 419-441. Berkeley and London: University of California Press.

Sen, Amartya K. 1978. "Rational Fools: Critique of the Behavioral Foundation of Economic Theory". Dalam H. Harris, ed., *Scientific Models and Men*, hlm. 317-344. London: Oxford University Press.

Shackle, G.L.S. 1973. "Marginalism: The Harvest." Dalam R.D. Collison Black dan Graufurd D.W. Goodwin, ed., *The Marginal Revolution in Economics*, hlm. 321-336. Durham: Duke University Press.

Skinner, G. William. 1996. "Greolized Chinese Societies in Southeast Asia". Dalam Anthony Reid, ed., *Sojouners and Settlers: Histories of Southeast Asia and the Chinese*, hlm. 50-93. St. Leonard, Australia: Allen & Unwin.

Sieh Lee Mei Ling. 1992. "The Transformation of Malaysian Business Groups". Dalam Ruth McVey, ed., *Southeast Asian Capitalist*, hlm. 103-126. Ithaca: Southeast Asia Program, Cornell University.

Sizemore, Russel F., dan Donald K. Sweare. 1990. "Introduction". Dalam Sizemore and Sweare, ed., *Ethics, Wealth, and Salvation: A Study in Buddhist Social Ethics*, hlm. 1-24. Columbia: University of South Carolina Press.

Sjahrir. 1992a. *Refleksi Pembangunan: Ekonomi Indonesia, 1968-1992.* Jakarta: Gramedia.

Sjahrir, dengan Colin Brown. 1992b. "Indonesian Financial and Trade Policy Deregulation: Reform and Response". Dalam Andrew MacIntyre dan K. Jayasuriya, ed., *The Dynamics of Economic Policy Reform in South-East Asia and the South-West Pacific*, hlm. 124-137. Singapura: Oxford University Press.

Sperber, Dan. 1975. *Rethinking Symbolism.* Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1996. "Modularite mentale et diversite culturelle". Dalam Sperber, *La contagion des idees*, hlm. 165-207. Paris: Edition Odile Jacob.

Spyer, Patricia. 1996. "Serial Conversion/Conversion to Seriality: Religion, State and Number in Aru, Eastern Indonesia". Dalam P. van der Veer, *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*, hlm. 171-98. London: Routledge.

Stange, Paul. 1980. *The Sumarah Movement in Javanese Mysticism.* Disertasi Ph.D. Department of History, University of Wisconsin-Madison.

_____. 1986: "Legitimate Mysticism in Indonesia". *Review of Indonesoan and Malaysian Affairs* 20:2:76-117.

Swift, Michael G. 1965. *Malay Peasant Society in Jelebu*. London: Athlone Press.

Syamsuddin, M. Surajuddin. 1991. "Religion and Politics in Islam: The Case of Muhammadiyah in Indonesia's New Order". Disertasi Ph. D., Program in Islamic Studies, University of California-Los Angeles.

Taussig, Michael T. 1980. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Tempo. 1992. "Terombang-ambing di Tengah Negosiasi". Juli 4, 62-67.

Vilalon, L.A. 1995. *Islamic Society and State Power in Senegal: Disciples and Citizens in Fatick.* Cambridge: Cambridge University Press.

Vitalis, L. (1851) 1992. "Effect of the Revenue Farming Sys-

tem". Dalam M.R. Fernando and David Bulbeck, ed., *Chinese Economic Activity in Netherlands India: Selected Translations from the Dutch*, hlm. 26-42. Sources for the Economic History of Southeast Asia, Data Paper Series, no. 2. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Vogel, Ezra F. 1991. *The Four Little Drageons: The Spread of Industrialization in East Asia*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

Ward, Ken. 1974. *The 1971 Election in Indonesia: An East Java Case Study*. Monash Papers on Southeast Asia, no. 2. Clayton, Australia: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University.

Wang Gungwu. 1992. *Community and Nation: China, Southeast Asia, and Australia*. Edisi 2. Singapore: Heinemann.

White, Stephen K. 1988. *The Recent Work of Jurgen Habermas: Reason, Justice and Modernity*. Cambridge University Press.

Wicks, Robert S. 1992. *Money, Markets, and Trade in Early Southeast Asia: The Development of Indigenous Monetary System to AD 1400*. Ithaca: Southeast Asia Program, Cornell University.

Williamson, Oliver. 1975. *Markets and Hierarchies*. New York: Free Press.

Winch, Donald. 1978. *Adam Smith's Politic: An Essay in Historiographic Revision*. Cambridge: Cambridge University Press.

Winters, Jeffrey A. 1996. *Power in Motion: Capital Mobility and the Indonesian State*. Ithaca: Cornell University Press.

Wong, Siu-lun. 1985. "The Chinese Family Firm: A Model." *British Journal of Sociology*. 36:58-72.

Woodward, Mark R. 1989. *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. Tucson: University of Arizona Press.

World Bank. 1989. *Indonesia: Strategy for Growth and Structural Change*. Washington, D.C.: World Bank.

_____. 1990. *World Development Report, 1990*. New York: Oxford University Press.

Wrong, Dennis. 1961. "The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology". *American Sociological Review* 26, 2:183-193.

Wuthnow, Robert. 1988: *The Restructuring of American Religion*. Princeton: Princeton University Press.

Yoshihara Kunio. 1988. *The Rise of Ersatz Capitalism in Southeast Asia*. Singapore: Oxford University Press.

nuonline
“Saya kenal NU
tahun 80an”
Prof. Dr. Robert W. Hefner

nuonline
MENJADI INDONESIA
Humanitarian Islam
Digagas agar Tragedi
seperti di Palestina
Tak Berulang
ROBERT W. HEFNER

BIODATA PENULIS

Robert W. Hefner adalah pengamat ekonomi, politik, dan agama di Indonesia dan Asia Tenggara. Selain isu Indonesia, dia juga menulis tentang pluralisme, demokrasi, dan peranan agama dalam zaman *late* modern. Hefner lahir di Columbus, Ohio, USA pada tahun 1952. Dia meraih Ph.D. di jurusan antropologi di University of Michigan, Ann Arbor, pada tahun 1980, berdasa riset yang diselenggrakan di masyarakat Jawa-Tengger di kabupaten Malang dan Pasuruan pada tahun 1977 dan 1978-1980. Pernah juga menetap dan melaksanakan riset di Indonesia pada tahun 1985 dan 1999, selain mengunjungi Indonesia hampir setiap tahun. Sejak 1991, dia menjadi Direktur *Program on Democrazy and Civil Society* di *Institute for the Study of Economic Culture* di Baston University (institute yang didirikan oleh sosiolog terkenal, Peter L. Berger) dan Profesor Besar (*full professor*) di jurusan antropologi, Boston University.

Tahun 1998-2000, Hefner memimpin suatu program untuk Ford Foundation tentang "Southeast Asian Pluralism: Social Resources for Civility and Participation in Malaysia, Singapore, and Indonesia." Bukunya antara lain adalah: *Civil Islam: Muslim Democrats and the State in Indonesia* (Princeton, 1999); *ICMI dan Perjuangan Menuju Kelas Menengah Baru* (1995); dan, *Hindu Javanesse: Tengger Tra-*

dition and Islam (Princeton, 1985). Sebagai editor, dia pernah menerbitkan *Islam in an Era of Nation State: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia* (Hawaii, 1997); *Democratic Civility: The History and Cross-Cultural Possibility of a Modern Political Ideal* (Transaction Press, 1998), dan *Market Cultures: Society and Morality in the New Asian Capitalism* (ISSEAS Singapore and Westview Press, 1998).

LKiS

Tidak ada penjelasan tunggal yang dapat menerangkan islam, Orde Baru, Soeharto, tantara, dan sebagainya. Juga tidak ada skenario tunggal untuk tumbuhnya kapitalisme, masyarakat sipil, demokrasi dan seterusnya.

Itulah kearifan metodologi buku ini untuk menghindari stereotyping terhadap satu fenomena. Perkembangan demokrasi liberal di Amerika Serikat bersama kapitalismenya, hanyalah satu fenomena yang, dan didunia ini begitu banyak fenomena yang tidak tunggal. Sehingga kompabilitas demokrasi bukanlah sebuah harga mati. Begitu pula dalam melihat Islam, Memang ada Kelompok Konservatif di sebagian dunia Islam, tapi Muslim Indonesia telah membuat sumbangan tak ternilai harganya bagi politik global dengan menunjukan bahwa demokrasi beresonansi dengan nilai-nilai Islam yang terdalam.

LKiS

ISBN 979-8966-79-1